P 326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 43

1–2

1998

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Bu. 10671

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACŢIE

Director:

Acad. ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA

Redactor-şef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. Alexandru Balaci; Stanca Ciobanu; Ion H. Ciubotaru; Nicolae Constantinescu; Constantin Costea; Ion Cuceu; Iordan Datcu; Gabriel Gheorghe; Ion Ghinoiu; Sabina Ispas (secretar responsabil de redacţie); Marin Marian; Ilie Moise; I. Oprişan; Mihail M. Robea.

Apare de 3 ori pe an.

În ţară vă puteţi abona prin intermediul birourilor de poştă.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, Bucureşti, P.O. Box 5–42, RO–76117, Tel.: 401–411 9008, Tel./Fax: 401–410 3983;

ORION PRESS IMPEX 2000, P.O. Box 77–19, sector 3, Bucureşti, Tel.: 401–653 7985, Fax: 401–324 0638;

RODIPET S.A. Piaţa Presei Libere, nr. 1, sector 1, Bucureşti, P.O. Box 33–57, Fax: 401–222 6407, Tel.: 401–618 5103; 401-222 4126.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite pe adresa colegiului de redacţie al „Revistei de etnografie şi folclor".

La „Revue d'etnographie et de folklore" paraît 3 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Éditions de l'Académie Roumaine sera adressée à:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, Bucureşti, România, P.O. Box 5–42, RO–76117, Tel.: 401–411 9008, Tel./Fax: 401–410 3983;

ORION PRESS IMPEX 2000, P.O. Box 77–19, sector 3, Bucureşti, România, Tel.: 401–653 7985, Fax: 401–324 0638;

RODIPET S.A. Piaţa Presei Libere, nr. 1, sector 1, Bucureşti, România, P.O. Box 33–57, Fax: 401–222 6407, Tel.: 401–618 5103; 401-222 4126.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

ADRESA REDACŢIEI:

Institutul de Etnografie şi Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române
Str. Tache Ionescu, nr. 25
70166 – Bucureşti
Tel: 659 3748

ADRESA EDITURII:

Calea 13 Septembrie, nr. 13
76117 – Bucureşti,
Tel.: 410 3846/2119, 2116

https://biblioteca-digitala.ro

326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 43 1998 Nr. 1-2

SUMAR

MIHAI POP: *Să ne întoarcem faţa către prezent şi, mai ales, către viitor.* Interviu realizat de **Eugenia Guzun** 3

STUDII ŞI MATERIALE

GHEORGHE OPREA, *Folclor muzical din Vădăstriţa – Romanaţi* 7
ANTOANETA OLTEANU, *Şarpele casei – Ipostaze* 29
ALEXANDRU OFRIM, *Protecţie şi vindecare – Magia scrisului şi a cărţii* 43
ANA GRAMA, *Documente arhivistice din satele transilvane privind războaiele antinapoleoniene* 73
ALEXANDRU DOBRE, *Etnologia urbană.* O posibilă metodă de cercetare 89
Folcloriştii şi etnografii români contemporani: Ilie Moise 99

NOTE ŞI DISCUŢII

GHEORGHE OPREA, *Prof. Emilia Comişel – la 85 de ani* 103
SABINA ISPAS, *Un „articol-recenzie"* 106
ION CRUCEANĂ, *Folcloristul Dimitrie Al. Nanu* 109
MIHAIL M. ROBEA, *O carte despre dascăli* 111
VICTORIA COSTINEAN, *Cântecele de dor şi înstrăinare ale românilor din nordul Bucovinei* 114
MIHAELA ŞERBĂNESCU, *Mass-media şi remodelarea prototipurilor* 119

RECENZII

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Romanian traditional culture. An introduction,* University of Turku Ethnology, Turku, 1996, col. „Scripta Ethnologica Aboensia 42", 122 p. *(Lucia Ofrim)* 125
ION I. IONICĂ, Dealu Mohului. *Ceremonia agrară a cununii în ţara Oltului.* Ediţie îngrijită, studiu introductiv, bibliografia scrierilor autorului şi indici de Constatin Mohanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1996, 274 p. (Al. Dobre) 127
VIORICA NIŞCOV, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc.* Excurs critic şi texte comentate, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, 444 p. *(Nicolae Constantinescu)* 130

REF, tom. 43, nr. 1–2, p. 1–152, Bucureşti, 1998

Fv. 10674

https://biblioteca-digitala.ro

NICOLAE ROŞIANU, *Poetică folclorică*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1997, 218 p. (*Antoaneta Olteanu*) 132
VIRGILIU FLOREA, *Folcloristul Enea Hodoş – 50 de ani de la moarte*, Cluj-Napoca, Editura Transilvania Press, 1995, 226 p. + 9 p. (fotografii) (*Elena Carletta-Brebu*) 134
TRAIAN D. STĂNCIULESCU, *Miturile creaţiei. Lecturi semiotice*. Iaşi, Editura „Performantica", 1995, 236 p. (*Romulus Vulcănescu, Emilia Pavel*) 135
MARIE DELCOURT, *Hermaphroditos. Mituri şi rituri ale bisexualităţii în antichitatea clasică*, trad. Laurenţiu Zoicaş, seria „Lux Perpetua", Bucureşti, Editura Symposion, 1996, 142 p. (*Antoaneta Olteanu*) 139
„Datini". Revistă de cultură, nr. 3–4 (20–21)/1996 (*Elena Carletta-Brebu*) 140
„Datina". Periodic constănţean de etnografie şi folclor (*Ioana-Ruxandra Fruntelată*) 142
„Märchenspiegel". Revistă internaţională pentru cercetarea şi păstrarea basmelor, editată de Fundaţia Walther Kahn (*D. Dobrotă*) 143
Cărţi şi publicaţii periodice străine primite la redacţie (rubrică realizată de *Elena Berceanu*) 144

BREVIAR (Rubrică realizată de Al. Dobre)

Teză de doctorat (Ofelia Văduva, *Valori culturale româneşti. Daruri şi ofrande rituale*) 145

https://biblioteca-digitala.ro

Foto: *Em. Pârvu*

MIHAI POP:
Să ne întoarcem faţa către prezent şi, mai ales, către viitor

Interviu realizat de EUGENIA GUZUN

Eugenia Guzun: *Stimate domnule Profesor Mihai Pop, sunteţi invitatul emisiunii „Duminica vedetelor". Colegii mei, care au avut şansa de a fi elevii Dumneavoastră şi care sincer Vă iubesc foarte mult, mi-au spulberat într-un fel emoţiile ce le aveam la gândul că mă apropii de un colos în folcloristica naţională, spunându-mi că sunteţi un om foarte bun la suflet, foarte generos... Stimate domnule Profesor, prima întrebare ce vreau să V-o adresez este... cum definiţi Dumneavoastră viaţa, pornind de la afirmaţia ce Vă aparţine, că numai copilăria şi bătrâneţea se săvârşesc în vârste absolute?*

Mihai Pop: Îmi pui o întrebare foarte grea. Mai întâi şi-ntâi, nu ştiu de ce m-aţi pus pe mine la o emisiune cu vedete, că eu nu sunt nici un fel de vedetă, eu sunt un biet profesor de folclor şi am început să fac cercetările de folclor la o vârstă foarte tânără, fiindcă eram din Maramureş şi Maramureşul era o zonă socotită atuncea încă folclorică, şi atuncea lucrând eu la Universitatea din Bucureşti cu profesorul Tache Papahagi, Papahagi a venit în Maramureş şi m-a luat cu el la culegere şi aşa am început eu să mă ocup de folclor. După aceea, când am ajuns la Bucureşti la Universitate, fiindcă nu m-am dus la Cluj ca toţi maramureşenii, ci am venit

https://biblioteca-digitala.ro

direct la Bucureşti, la Bucureşti am avut fericirea să-l întâlnesc pe Constantin Brăiloiu, care era la Uniunea Compozitorilor şi care făcea şi el culegeri de cântece populare. Şi atunci am cules cu el folclor şi o parte din această culegere există şi acuma încă la Uniunea Compozitorilor...

– *Şi viaţa cum o definiţi, totuşi?*

– Viaţa-i bună, dacă ştii s-o trăieşti, dar numai dacă ştii s-o trăieşti cu pondere şi cu o oarecare înţelepciune. Eu nu cred că am trăit-o cu înţelepciune. Eu am bătut şi idei şi pământ. Am umblat toată lumea, am fost la Los Angeles, adică de la zona Pacificului, până la Irkutsk, pe partea noastră, am trecut prin toată Uniunea Sovietică şi le-am bătut pe toate, iar pentru idei am bătut tot aşa o zonă foarte largă, fiindcă am început de la culegerea cântecelor populare şi am ajuns până la ceea ce se cheamă semiotică, adică disciplina care se ocupă de sensul lucrurilor, de semne, de raportul dintre semne, de semnificaţia lucrurilor.

– *Sunteţi unanim apreciat drept un fondator de şcoală în folcloristica românească, dar această şcoală poate să fiinţeze în continuare prin fapta discipolilor. Sunteţi mulţumit de elevii Dumneavoastră?*

– Sunt foarte mulţumit. Nu cred că am făcut o şcoală de folclor. Eu am condus multă vreme Institutul de Etnografie şi Folclor şi acolo a trecut foarte multă lume, dar cei care sunt cei mai apropiaţi cu mine în momentul de faţă sunt cei cu care lucrez la Universitate şi acolo urmaşul meu este profesorul Nae Constantinescu, care e de aici, de lângă Bucureşti, de la Fierbinţi, dar care este un folclorist astru, un folclorist de seamă, care a făcut studii în Anglia, America, a făcut studii în Europa, a făcut cursuri pe acolo şi este unul din viitorii foarte buni folclorişti europeni, nu numai români.

– *Spuneaţi la întâlnirea cu discipolii Dumneavoastră, care au venit la Universitatea de Litere pentru a sărbători de trei ori a câte 30 de ani ai Dumneavoastră, deci, spuneaţi că dacă vrem să acţionăm ca folclorişti în contemporaneitate suntem chemaţi să ne ocupăm de problemele contemporane ale folclorului. Care ar fi aceste probleme, stimate domnule Profesor?*

– Ştiţi de ce? Fiindcă folclorul s-a socotit printre toate ştiinţele filologice o ştiinţă orientată mai mult spre trecut, adică să vadă cum au gândit oamenii înainte, ce au cântat, cum au dansat, ce obiceiuri au avut etc. etc.... Or, aceste lucruri au fost deja foarte des şi foarte bine consemnate de înaintaşii noştri. Acuma pentru mine, uitându-mă la oameni şi la felul în care merg lucrurile şi la faptul că noi când făceam folclor făceam folclor mai cu seamă la ţară şi cu sătenii, acuma îmi dau seama că această problemă nu mai este atât de actuală. Întâi şi-ntâi că mult mai interesanţi decât sătenii care au rămas în sat – nu? – sunt sătenii care au venit la oraş, adică schimbările sociale care s-au petrecut. Trebuie să ţineţi seama că eu am lucrat foarte multă vreme şi în cadrul sociologiei profesorului Gusti şi am avut întot-

https://biblioteca-digitala.ro

deauna atenția asupra lucrurilor contemporane. Așa că, în momentul de față, eu mă întreb chiar dacă mai putem găsi lucruri foarte interesante, vechi, la țară. În schimb, putem găsi la țară foarte multe lucruri noi, adică toți sătenii care au trecut la oraș s-au modernizat, au devenit în parte orășeni și pe urmă jumătate din sate s-au mutat la oraș, așa că ăștia sunt orășenii. Problemele de viitor sunt problemele orașului. Astea trebuie cercetate: cum se formează societatea românească actuală, care nu mai este societatea rurală cum ne-am închipuit noi pe vremuri și am tot lăudat-o, ci este o societate modernă, cu oameni care trăiec în viața modernă și cu mijloacele moderne și fac față tuturor cerințelor vieții moderne ș.a.m.d....

– Cum apreciați nivelul la care e situat astăzi interesul intelectualității pentru folclor?

– Păi, intelectualitatea are interes pentru folclor în virtutea tradițiilor. Dar eu cred că intelectualitatea ar face mai bine dacă ar avea interes în momentul de față nu numai pentru tradiție, pentru lucrurile vechi, pentru documente, pentru cântece, doine, pentru balade, pentru *Miorița,* ci să aibă interes și pentru realitate, adică ce se întâmplă cu oamenii care au cântat doine și care au jucat hore și sârbe și acum joacă rock..., adică cum își creează un român de astăzi, la țară sau la oraș, mai mult la oraș decât la țară..., cum își creează viața modernă, că nu putem rămânc numai folcloriști...

– Aș vrea să vă întreb dacă credeți că tinerețea sufletească poate influența vârsta biologică?

– E o întrebare grea. Sufletul sigur că influențează foarte multe lucruri, da' eu cred că sufletul se schimbă o dată cu schimbarea biologică. Biologicul și sufletul nu pot să fie despărțite teoretic, fiindcă ești voinic și mai deschis dacă ești mai tânăr, și ești mai închis și mai cu grijă, mai ramolit, dacă ai îmbătrânit...

– Pe parcursul vieții ați risipit multe idei, o faceți și acum cu discipolii Dumneavoastră... Credeți că pentru un cercetător ar exista o vârstă optimă?

– Pentru cercetător dacă există o vârstă optimă? Depinde de ce fel dc vârstă. Dacă un cercetător vrea să se ducă și să confrunte ideile sale cu realitatea, atunci trebuie, sigur, să aibă o vârstă care să fie voinică și să-i permită să se confrunte cu realitatea, pe când dacă este un om bătrân, la o anumită vârstă, atunci poate se confruntă cu realitatea pe care a trăit-o și cu gândurile noi care-i vin.

– Multiplele Dumneavoastră activități v-au dictat un anumit mod de viață, care în ultimii ani a suferit modificări. Cum v-ați obișnuit să aveți mai mult timp liber?

– Păi, nu știu dacă m-am obișnuit să am mai mult timp liber. Timpul liber ți-l faci singur și timpul liber este și cel când ți se pare că ești ocupat, că ești confruntat cu anumite idei, cu anumite situații, dar care este tot timpul tău și care poate să fie interesant. Eu dacă stau acuma uneori seara și mă gândesc la anumite lucruri –

https://biblioteca-digitala.ro

nu este un timp liber ăsta, este un timp foarte ocupat şi el poate să mă ajute uneori să descifrez nişte lucruri pe care în timpul liber nu le-aş fi putut descifra.

– *Stimate domnule Profesor, ce aţi dori să sugeraţi, în încheierea interviului, ascultătorilor noştri?*

– Să asculte lucrurile vechi, dar eu cred că este tot aşa de interesant să se confrunte cu realitatea contemporană. Adică, eu sunt un foarte mare partizan al prezentului şi al privirii spre viitor, mai mult al privirii spre viitor şi al gândului cu ceea ce ne aşteaptă şi ceea ce trebuie să facem ca să ne aştepte lucruri bune, decât să ne gândim mereu la trecut.

Notă: Un fragment din acest interviu a fost difuzat, în data de 23 noiembrie 1997, pe postul de radio „România actualităţi", în cadrul emisiunii „Parada vedetelor".

https://biblioteca-digitala.ro

FOLCLOR MUZICAL DIN VĂDĂSTRIŢA – ROMANAŢI

GHEORGHE OPREA

„Nu este aşa uşor, precum îşi închipuieşte cineva, a culege material de folklor, în mod sistematic şi ştiinţific". Astfel începea prefaţa la *Chestionarul*[1] tipărit, în 1904, sub egida Ministerului Cultelor şi Instrucţiunei Publice şi adresat „domnilor învăţători", care, „pentru orice lămuriri asupra unor greutăţi ce ai întâmpina... se vor adresa d-lui Artur Gorovei, în Folticeni". Se vede că, în general, ştiinţa folcloristicii era deja înfiripată la vremea respectivă, deoarece, printre cele zece instrucţiuni, la litera c) se recomandă „a culege toate variantele, fără a se preocupa dacă acelaşi lucru este repetat de mai multe ori", iar la d) – „a se transcrie toate cuvintele întocmai cum le rostesc povestitorii, fără a le mai modifica întru nimic, chiar când s-ar părea că nu sună frumos [...]". Totuşi, instrucţiunea de la litera g) era mai puţin decisă: „a se transcrie pe note – *cine poate* [subl. n., Gh. O.] – diferitele melodii cunoscute în localitate".

Această nesiguranţă, subînţeleasă printre recomandările clare ale ilustrului înaintaş, echivala, de fapt, cu o oarecare neîmplinire care s-a perpetuat, modificându-şi, bineînţeles, proporţiile, până în zilele noastre. Există mai întâi o motivaţie naturală: nu toţi oamenii posedă aptitudini muzicale! Dar câţi dintre cei dăruiţi de Dumnezeu cu astfel de aptitudini ajung să asimileze pregătirea care să le permită realizarea unor transcrieri muzicale?

Se ştie că, la început, muzicienii au notat melodiile populare direct după auz, în momentul culegerii. Oricât de dotaţi au fost, n-au izbutit să redea totalitatea detaliilor pe care le conţine folclorul în circulaţia sa naturală. Saltul miraculos s-a produs în folcloristică tocmai o dată cu utilizarea fonografului, atât în înregistrarea, cât şi în redarea materialului; sub acest aspect, exemplele oferite de savanţi precum Béla Bartók sau Constantin Brăiloiu au influenţat întreaga etnomuzicologie europeană.

Dacă, într-adevăr, cultura populară este sincretică, investigarea profundă a acesteia presupune o strictă specializare. Decuparea diverselor domenii, din necesităţi metodologice, nu contravine caracterului organic al actului folcloric, iar imperativul conjugării rezultatelor cercetării n-a exclus abordarea pe domenii, concretizată în culegeri literare sau muzicale. Pe alocuri, datorită dificultăţilor mai sus

[1] *Instrucţiuni şi chestionar pentru culegerea materialului de folclor*, Bucureşti, Tipografia „Univeritară" A. G. Brătănescu, 1904.

https://biblioteca-digitala.ro

relevate, componenta muzicală, cu toate că merita o mai timpurie consacrare, încă își așteaptă recunoașterea valorică în contextul național.

*

Constatarea este valabilă, de pildă, pentru ținutul Romanaților. Încadrat, în cea mai mare parte, la județul Olt, dar având și localități preluate și de Dolj – printre care Amărăștii de Jos, unde s-a născut unul dintre întemeietorii etnomuzicologiei românești, Gheorghe Breazul –, Romanații este mai puțin cunoscut pentru zestrea sa folclorică muzicală decât pentru faima sa istorico-arheologică („Cultura de Vădastra", cetatea dacică Sucidava, Romula – „Mica Romă"). Dacă județele învecinate au beneficiat de eforturile unor muzicieni, în mare parte locali (Dolj – Alexie Buzera, Gheorghe Bușu, Laurențiu Bușu; Vâlcea – Marin Brânaru; Argeș – Ion Grecu; Teleorman – D.D. Stancu), din Romanați ne parvin, sporadic, câteva melodii, notate de: George Breazul (*Pagini din istoria muzicii românești,* vol. V, București, Editura Muzicală, 1981, p. 260 și 266), Gh. N. Dumitrescu-Bistrița (revista „Izvorașul" pe iunie 1940 – cântecul *Rău mă doare...*, cules în comuna Străjeștii de Jos), Corneliu Dan Georgescu (*Melodii de joc din Oltenia,* București, Editura Muzicală, 1968), Alexie Buzera, Gheorghe Bușu (*De la Jiu în lung și-n lat,* Craiova, 1971), Marian Lupașcu (*Aspects of the music of folk dances in the Corabia area,* în „East European Meetings in Ethnomusicology", 1st. volume, 1994, p. 56–64).

Cu totul altfel se prezintă cercetarea folclorului literar. De la culegerea lui Nicolae Păsculescu[2] până la contribuțiile esențiale ale celui mai avizat specialist contemporan în cântecul bătrânesc, Alexandru Amzulescu[3], materialele publicate au cuprins constant producții folclorice din zonă. La acestea se adaugă, chiar le confirmă și le completează în chip fericit, culegerile realizate de profesoara Angela Dumitrescu din comuna Vădăstrița. Până foarte curând[4], printr-o vastă activitate de adevărat intelectual demiurg, mult regretata doamnă Dumitrescu[5] a adunat un adevărat tezaur cuprinzând toate categoriile literare din localitățile Romanaților. Colecțiile sale, dintre care menționăm *Balade oltenești* (Craiova, 1967, cu o prefață de C.S. Nicolăescu-Plopșor, în care acesta subliniază – p. 7 – că autoarea „respectă riguros normele științifice"), *De la Dunăre la Olt* (Slatina, 1968, care însumează și creații culese de elevi, profesoara sădindu-le acestora respectul pentru tradiția strămoșească), *Dorule, dor* (Slatina, 1969 – „Doine și cântece populare vechi"), rămân de referință nu numai pentru amploarea investigației, dar și pentru priceperea

[2] Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească*, București, 1910.

[3] Alexandru Amzulescu, *Balade populare românești*, București, Editura pentru Literatură, 1964; *Cântece bătrânești*, București, Editura Minerva, 1974; *Cântecul nostru bătrânesc*, București, Editura Minerva, 1988 ș.a.

[4] A decedat în Sâmbăta Mare, 26 aprilie 1997.

[5] Tatăl său, preotul Begu, fusese un apropiat al lui Gh. N. Dumitrescu-Bistrița.

https://biblioteca-digitala.ro

demonstrată, de veritabil cercetător. La curent cu o bogată bibliografie în domeniu, Angela Dumitrescu se dovedește o excelentă cunoscătoare a categoriilor locale, pe care le grupează în clase tematice și le analizează în docte studii introductive, unde, cu un autentic talent literar, presară mărturisiri privind metoda de culegere propriu-zisă și oamenii cu care a comunicat și în mijlocul cărora i-a plăcut să-și ducă existența-i pilduitoare.

De remarcat este că marea majoritate a informatorilor sunt din Vădăstrița (cinci din paisprezece pentru *Balade oltenești* sau nouă din șaptesprezece pentru *Dorule, dor,* însă nu numai pentru că aici a locuit și a lucrat Angela Dumitrescu în calitate de profesoară de limba română, ci pentru că „această comunitate reprezintă un fel de localitate-pivot, prin așezare, populație, puterea economică" (se ține permanent un târg, unde vin toate satele din zonă) și viața culturală. Așezată în Câmpia Romanaților, la 40 km sud de Caracal, 25 km nord-vest de Corabia și foarte aproape (4 km) de cealaltă comună vestită a ținutului – prin vestigiile arheologice menționate, ca și prin importanța etnografică („cojocul de Vădastra") –, Vădăstrița este, sub aspectul specificului, al bogăției și vitalității tradiției, una dintre localitățile reprezentative atât pentru Romanați, pentru Oltenia, cât și, în general, pentru întreaga spiritualitate autohtonă.

Se impunea, așadar, abordarea urgentă a repertoriului folcloric muzical, inedit și extrem de valoros, cum vom vedea în continuare și, totodată, caracteristic pentru toată zona[6]. Ca și în trecutul apropiat, când existau lăutari vestiți, precum Ștefan Deleanu din comuna Ianca, vecină cu Vădăstrița, întâlnești și astăzi interpreți excepționali; în primul rând Revec[illegible] Sălcianu, deja cunoscută, dar nu atât cât ar merita, și pe plan național, câștigătoare a tuturor concursurilor de muzică populară la care a participat, în palmares înscriindu-se și premiul I la Festivalul internațional „Maria Tănase" de la Craiova, ediția 1993[7]. Ce păcat că mass-media nu impune întotdeauna pe adevăraților performeri ai cântecului autentic! Valoarea documentară a interpretărilor Revecăi Sălcianu constă, dincolo de calitatea repertorială și artistică propriu-zisă, în preluarea și cultivarea stilului „nodal", fenomen nesemnalat până acum pentru ținutul respectiv[8] și care, deci, ne determină să extindem, spre

[6] Este, de fapt, cea din august 1993, a doua investigație în zonă a autorului acestui studiu, prima având loc la Corabia, între 1 și 7 iulie 1983, conducând un grup de studenți. Din acea cercetare au rezultat studiul citat al lui Marian Lupașcu (din păcate, autorul a omis să precizeze împrejurarea în care și-a procurat materialul, precum și numele îndrumătorului său – nu altcineva decât prof. univ. dr. Gheorghe Oprea – în perioada cât a deținut prestigioasa bursă „Constantin Brăiloriu") și două lucrări de diplomă.

[7] Premii obținute: marele premiu „Toamna buzoiană" (noiembrie 1991); premiul I la Drobeta Turnu-Severin (decembrie 1991), premiul I la Festivalul de balade și doine „De la Drăgănești la vale" (aprilie 1992), premiul I la Festivalul „Flori de pe Mureș", Reghin (iulie 1992), premiul I la Festivalul „Mioriția", Târgoviște (august 1992), premiul I la Festivalul „Maria Tănase", Craiova (mai 1993), premiul special „Maria Apostol" la Festivalul „Maria Lătărețu" (Târgu-Jiu, octombrie 1993).

[8] Moștenește stilul de la bunica dinspre mamă, Maria Ionescu.

https://biblioteca-digitala.ro

sudul Olteniei, practicarea acestei tehnici, cunoscută numai în Maramureș (cu zonele apropiate) și în părțile nord-oltenești.

Elevă preferată a profesoarei Angela Dumitrescu, de la care a și învățat să culeagă folclor, în vastul său repertoriu de peste o sută de cântece se reflectă și ceilalți informatori, în primul rând rudele (unchiul dinspre mamă – Florian Ionescu, unchiul dinspre tată, „moșoiu" – Nicolae Sălcianu, tatăl – Ion Sălcianu, vărul – Marin Popa, alt unchi – Marin Bădulan și vecinii (Anica lu'Miloș, Florea lu' Marcu, Marin Roșioru ș.a.).

Fără nici o exagerare, s-ar putea aprecia că această vatră românească este leagănul baladei, al doinei și al jocului popular. Revelația o constituie, însă, față de constatările anterioare, prezența cântecului propriu-zis, nu numai a celui pe melodii de horă și sârbă (ce a „proliferat" astăzi), ci a fondului de variante ce afirmă trăsăturile stilului vechi. Nu lipsesc speciile integrate obiceiurilor calendaristice și familiale, și nici creațiile din lumea copiilor.

În studiul amintit (p. 256), George Breazul distinge un „sistem prepentatonic și pentatonic oltenesc", dând în primul rând un exemplu din folclorul copiilor, cules din comuna natală, Amărăștii de Jos. Prin structura sonoră, bitonia, ca și prin succesiunea propriu-zisă a sunetelor (ce constituie acea „protocelulă formativă" – termen lansat tot de reputatul savant), exemplul este, după cât se poate observa, aproape identic cu cel provenit din Vădăstrița:

Amărăștii de Jos
(G. Breazul pag. 260)

Unitar în zonă apare și cântecul de leagăn:

G. Breazul pag. 266

Ex.2a
Vi - no peș - te de mi-l creș - te
Vădăstrița Romanați
Înf. Sălcianu Reveca 40 ani
20.III.1993
Mg1447/R16
Ex.2b
Na-ni, Na-ni, pu - iu' ma-mii Na - ni, na - ni, pu - iu' ma - mii
Cul-că - mi - te mi - ti - te - lî Și — te scoa-lă mă - ri - ce - lî

https://biblioteca-digitala.ro

Varianta oferită de G. Breazul, culeasă tot în Romanați (fără să se specifice localitatea, p. 266), se desfășoară numai pe sunetele picnonului pentatonic (SI–LA–SOL), pe când cântecul de leagăn înregistrat din Vădăstrița se extinde spre grav, cuprinzând toate sunetele sistemului [9]. Asemănarea constă și în celula ritmică identică – iambul –, constantă pe tot parcursul ambelor melodii.

În cadrul repertoriului nupțial, reținem varianta unui tip muzical de mai largă răspândire a cântecului miresei, interpretat solistic de către lăutari[10]:

Kânteku' miresii

Vădăstrița-Romanați
Înf. Sălcianu Reveca 40 ani
20.VIII.1993. (de la varul meu
Popa Marin 40 ani)

Ex.3

Miresikă, dumneąta,
Asta ți-e floričika,
Dă te-nvoleązăa nașa.

Gătește-mă, nașă, bine
Ka să ai fală ku mine
Lele, kă mergem la kununat
Lele, și ne vede lumęa-n sat.

Este, din punct de vedere muzical, unul dintre exemplele cele mai cristalizate ale sudului României atât sub aspect pur sonor, cât și ca formă arhitectonică; de relevat este sistemul sonor în ansamblul său – hexacordic cu terță și sextă mari –, care poate fi interpretat ca o treaptă ce precede heptacordia cromatică în structurile respective.

Un tip melodic diferit față de alte zone oltenești înfățișează bocetul.

Nu se aseamănă, deci, nici cu variantele „izometrizate" ale bocetului nord-oltenesc, nici cu proza „cântată" a unor tipuri muntenești. Pe un ambitus larg, de nonă mare, se așternă, în sens descendent, versurile, cu o rimă aproape perfectă. Sistemul sonor – în ansamblu eolic – are un evident substrat pentatonic; pe configurații melodice se pot sesiza structurile pur pentatonice (ca în primul rând melodic) sau pilonii tetratonici (în ultimele trei fraze).

Din fondul ritual străvechi al obiceiurilor de peste an au răzbătut până astăzi unele practici cu o evidentă culoare locală. În seara de Lăsata Secului pentru postul mare are loc *Bobotaia*, când se aprind focuri în mijlocul uliței, în jurul cărora

[9] Pentatonia anhemitonică „consonantică", subtip 4 – cel mai frecvent sistem din folclorul românesc (Gheorghe Oprea, *Sisteme sonore în folclorul românesc,* în *Memoriile Comisiei de Folclor*, București, Editura Academiei Române, tomul VI, 1995, p. 98).

[10] Cu acompaniamentul unei formații instrumentale, compusă, până prin 1950, din vioară, chitară, contrabas, uneori și clarinet.

https://biblioteca-digitala.ro

Bocet
("la mamă")

Vădăstrița-Romanați
Inf. Sălcianu Reveca, 42 ani
22.X.1995

Mg.1447/V18

Ex.4

oamenii sunt chemați printr-o incantație bazată pe aceeași „protocelulă formativă" la care se referea George Breazul:

Chemare la Bobotaie

Mg.1447/V19

Inf. Sălcianu Reveca, 40 ani
20.VIII.1993

Ex.5

O secvență semnificativă a obiceiului este „strigarea la Bobotaie", comparabilă cu „strigarea peste sat" din localitățile înconjurate cu dealuri:

– Mă roagă, mă roagă! – Ce să-i faci?
– Cin'te roagă? – Leagăn de mătase!
– Leana lu' Pătru! – Un' s-o arunci?
– La Ionel a'le Vintilă, pă kasă!

Într-o comună de câmpie ca Vădăstrița, unde principala îndeletnicire a fost dintotdeauna agricultura, nu puteau lipsi obiceiurile de secetă. Caracteristica *Paparudei* este tot o bitonie, de această dată desfășurată pe un interval de terță mare coborâtoare,

Paparuda

Mg.1447/V21

Inf. Sălcianu Reveca 40 ani
20.VIII.1993

Ex.6

https://biblioteca-digitala.ro

iar *Caloianul,* denumit aici „Zgherbu" – practicat de către copii, care confecționează o singură păpușă (se știe că în alte părți ale Olteniei sunt uneori două până la nouă păpuși) din pământ galben – reprezintă, sub aspect muzical, o variantă a bocetului local:

Zgherbu
(Caloianul)

Mg.1447/R17

Înf. Sălcianu Reveca 40 ani
20.VIII.1993

Ex.7

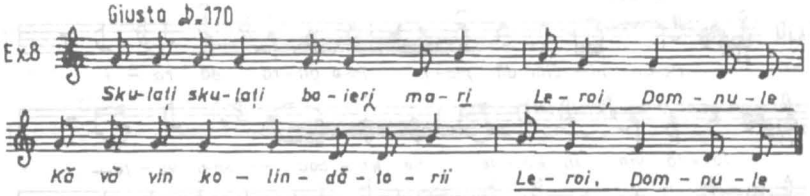
Dacă la bocetul propriu-zis ambitusul este mult mai larg, depășind octava, melodia Zgherbului este restrânsă în limitele unei cvinte (sistemul sonor fiind o tetratonie LA-SOL-MI-RE, cu pienul Fa diez), adecvându-se, deci, vârstei infantile.

Până de curând s-a practicat, de Rusalii, *Călușul,* obicei ce avea și aici o semnificație profilactică („veneau cetele de călușari, sărind și jucând în jurul omului bolnav"), în prezent încercându-se, pe alocuri, revigorarea acestei străvechi datini. Tot în fondul pasiv se pare că au intrat, probabil temporar, colindul,

„Skulați, skulați"
(Kolind)

Înf. Sălcianu Reveca, 40 ani
20.VIII.1993 (de la tatăl meu
Sălceanu Ion 63 ani)

Ex.8



Skulați, skulați, boieri mari
Leroi, Domnule
Kă vă vin colindătorii, *Rf*
Skulați, skulați, fată mare, *Rf*
S-aprinză o lumânare, *Rf*
Și s-o puie-ntre icoane. *Rf*

ca și cântecul de stea:

https://biblioteca-digitala.ro

Steaua sus răsare

Mg.1447/V23

Inf. Sălcianu Reveca, 40 ani
20.VIII.1993 (de la tatăl meu Sălcianu Ion)

♩=160

Ex.9

Steaua sus răsare
Ka o tajnă mare,
Steaua strălucește
Și lumii vestește,
Kă astăzi kurata,
Prea nevinovata
Fecioara Maria
Naște pe Mesia.

Asemănarea dintre cele două creații este evidentă, ca și când ar fi variantele aceluiași tip. Compararea lor, însă, scoate la lumină două straturi diferite și transformările structurale ce s-au produs: cu toate că și colindul are tematică religioasă, arhitectura sa conține refrenul (specific pentru categorie), formulă ce a dispărut la cântecul de stea; colindul s-a păstrat într-o tritonie pură (SI-SOL-RE), pe când cântecul de stea a evoluat spre o hexacordie; sistemul giusto-silabic s-a menținut la colind, pe când cântecul de stea a ajuns la sistemul divizionar (patru pătrimi).

Materialul sonor este identic cu cel al doinei păstorești – mod doric cu secunda mărită între treptele a treia și a patra –, însă configurațiile melodice sunt diferite, urmând aici firul povestirii cântate. Din această cauză, nici ritmul nu mai este total rubato, pe fragmente sesizându-se atât celulele, cât și caracterul giusto-silabicului.

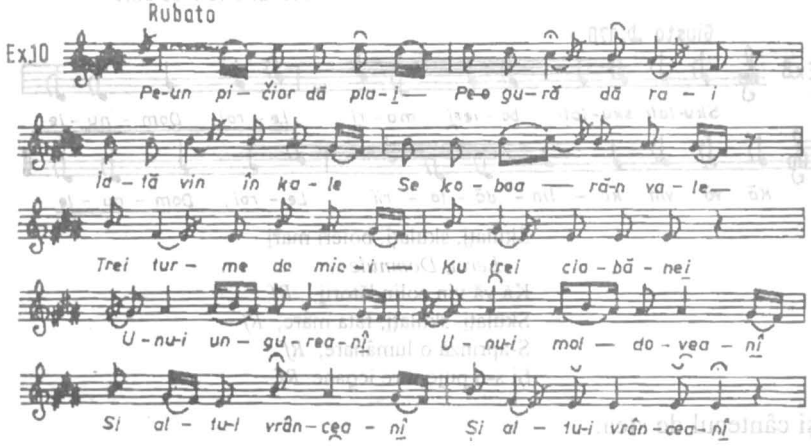
Miorița

Mg.1447/V24

Inf. Sălcianu Reveca 40 ani
20.VIII.1993 (de la unchiul meu Ionescu Florian 61 ani)

Rubato

Ex.10


Pe-un pi-cior dă pla-i— Pe-o gu-ră dă ra-i
Ia-tă vin în ka-le Se ko-boa — ră-n va-le—
Trei tur-me de mio-i— Ku trei cio-bă-neî
U-nu-i un-gu-rea-nî U-nu-i mol — do-vea-nî
Și al-tu-l vrân-cea-nî Și al-tu-i vrân-cea-nî

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă sub aspect poetic, balada *Miorița* este foarte aproape de varianta lui Vasile Alecsandri, componenta muzicală este originală, îmbrăcând formulele recitativului epic.

Ca în marea majoritate a satelor românești, chiar dacă aici este zonă de câmpie, păstoritul a reprezentat o ocupație tradițională. Printre creațiile generate de mediul specific, întâlnim destul de frecvent *Cântecul ciobanului când și-a pierdut oile,* pe care un fluierar vestit ca Florian Ionescu îl deapănă cu măiestrie tehnică și fior artistic:

Kântekul ciobanului kând și-a pierdut oile

Mg.1447/V2

Vădăstrița-Romanați
Int. Ionescu Florian, 61 ani
25.VIII.1993

Ex.11a. Rubato
caval

„și-acuma a văzut niște pietre și-a crezut că sunt oile și-a-nceput să joace":

Ex.11b (horă) ♩=90

Prima parte este un veritabil „șireag" – doină păstorească în toată bogăția ei ornamentică, în formă liberă, improvizatorică, ritm rubato și structuri modale proprii categoriei (doric cu secunda mărită între treptele a treia și a patra) –, iar a doua parte, contrastantă, este o melodie de joc, în care, datorită acordajului instrumentului, se mențin anumite înlănțuiri sonore, cu excepția plasării treptei a patra la cvartă perfectă față de fundamentală și restrângerii ambitusului la numai o cvintă perfectă[11].

În studiul introductiv la *Balade oltenești*, Angela Dumitrescu remarca procesul retragerii treptate a categoriei, datorită transformărilor ce au loc în

[11] Al optulea sistem ca frecvență în folclorul românesc (Gheorghe Oprea, st. cit., p. 98); cromaticul 1 după clasificarea lui Gheorghe Ciobanu: *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie,* București, Editura Muzicală, 1974, p. 79–82.

https://biblioteca-digitala.ro

mediul social. Prin concentrarea nunților, dispare cadrul cel mai propice de performare a cântecului bătrânesc („înainte, cu 3–4 d-astea [= balade, n.n., Gh. O.] trecea nunta"), tinerii solicitând din ce în ce mai puțin asemenea creații. Dacă toate ciclurile tematice sunt încă prezente, ne putem imagina cât de bogată era cândva sfera motivelor poetice și cât de colorat limbajul prin care acestea se exprimau. În mod concret, Angela Dumitrescu observa reducerea numărului de versuri la unele balade pe care le-a cules față de variantele publicate de Nicolae Păsculescu, în 1910: 280 versuri la *Miu Haiducul* față de 330, iar la *Chira Chiralina* 140 versuri față de 360.

Din fericire, prin unii interpreți de excepție – Marin Căleață (Corabia), Ion Marcu Stoienică (Doanca)[12] sau Raveca Sălcianu (Vădăstrița) –, se perpetuează recitativul epic, acest stil fiind preferat, cu excepția cântecului despre *Iancu Jianu,* de aproape toate temele poetice. Baladele fantastice, considerate printre cele mai vechi, cum ar fi *Brumarul*[13], s-au menținut într-un limbaj simplu:

Brumărelu

Mg.1447/V26 Inf Sălcianu Reveca
20.VIII.1993 (de la Florea lu Marcu 61ani)

Foaie verde peliniță,
Jos în vale, -n Vădăstriță
Este-o lină cișmeluță
Și-nălbește-o kopiliță.
A 'nălbit kât a-nălbit,
A pus kapu-a adormit.
Deștepta-o-aș nu mă-ndur,
Kă prea este somnu' bun.
Murgu' meu a străfigat,
Kopila s-a deșteptat,
Inimioara m-a-ndemnat,
M-am dus și am întrebat:
– Fată ești, nevastă ești?
Ori din cer pikată ești?
–Nu-s fată, nici măritată
Nu sunt nici din cer pikată.
Eu sunt floarea după soare
Adusă-n korăbioare,
Cine mă iubește moare.
M-a iubit un logofăt
Și-a murit cu kal, cu tot.
Iubește-mă dumneata
Să văz de trăiești, ori ba.
Și-acum, neikă, cine ești
Cine ești și ce dorești?
Ori ești bărbat, ori ești june
Ori ești soare de apune?
– Nu sunt bărbat și nici june
Și nici soare de apune,
Ci eu sunt Brumarul mare
Dă kad noaptea pă răcoare,
Mă ridik în prânzul mare
Cu mirosul dă la floare.
Usuk floarea câmpului,
Usuk floarea soarelui.

[12] Înregistrați de noi în iulie 1983.

[13] În afară de cântecul lui *Iancu Jianu,* celelalte balade nu figurează în culegerea Angelei Dumitrescu, noi preferând să oferim și alte documente.

https://biblioteca-digitala.ro

Melodia este aproape cristalizată, în contururi fixe, însă recitativul este evident, alternând motivele cantabile cu formulele recto-tono pe treptele a șasea, a cincea, a doua și întâi. Socotind sunetul al patrulea pien, pilonii melodici dezvăluie o pentatonie anhemitonică „consonantică", subtip 1 – un mod întâlnit mai frecvent în colind decât în baladă; este, și acesta, un semn al arhaismului creației.

Pe structuri sonore ce definesc zona circulă balada *Oleac*:

Oleak

Mg.1447/V25 Înt. Sălcianu Reveca
(de la Ștefan Delu, 80 ani)

Rubato
Ex.13
Ver-de ma-tos-ta-tî Tur-ku dă O-lea-kî Dă ta-tă să-ra-kî
Dă a-veri bo-ga-tî No-nă morî în vîn-tî
No-nă su' pă-mîn-tî Ma-ți-nă ar-gin-tî

Verde matostat,
Turku' dă Olęak,
Dă tată sărak,
Dă averi bogat:
Noụă morị în vânt,
Noụă sub pământ
Macină argint,
Dă nicị n-am văzut,
Nu s-a pomenit.
Olęak ce-mị făcęa?
Kară cu banị lụa
Și la târg mergęa,
Nevastă să-și ja.
La târg ajungęa
El ce-mị auzęa
Un turk kă-mi striga:
– Mândra dă vânzare,
Pă bani și parale!
Olęak l-auzęa,
La el să dučęa
Banị toți îi da,
Nevastă-și lua.
Olęak če-ị ziceа:
– Mândruliţa męa,
Banị pă tinę-am dat,
Da' nu tę-am întrebat,
Până nu plekăm,
Hai să ne-ntrebăm
De ce nęam sântem
Kă prța semănăm?
– Eu sânt fata popiị,
Fata popiị Opriị
Din ţara Moldoviị.
Turciị m-aụ răpit
Dă kopilaș mik.
Olęak d-auzęa,
Lacrimile-ị da
Kă fraţi să găsea
Și mị-o-mbrățișa.
– Tu eşti sora mea!
Olęak mi-o lua,
La turk să-ntorcęa,
Din gură-ị zicea:
– Ţine-ți nevasta
Kă e sora męa.
Baniị dă ți-am dat,
Eu tę-am înzestrat
Ka p-un bun kumnat.
Verde și-o grenată
La măgura-naltă,
Čęartă mi se čęartă
Doụă surățele,
Ka doụă kățele.
Da' cine era,
Čine să čerta?
Miţa oltęanka
Și Stanka Mokanka.
Ele să certa
Pă Olęak să-l ja.
Stanka ce-mi zičęa:

https://biblioteca-digitala.ro

– Fa, oltçanko, fa,
Olçak, dakă vine,
Nu te ja pă tine
Şi mă ja pă mine,
Kă-mi dă tata mie
Vie şi moşie,
Patru pluguri noi
Ku kâte doi boi,
Trei turme dă miei
Ku trei ciobănei.
Oltçanka zicça:
– Fa, Mokanko, fa,
Olçak, dacă vine,
Nu te ja pă tine
Şi mă ja pă mine!
Sprâncenele mele
Bat oile tele!
Feţişoara mça
Bate-averça ta!
Ochişorii mei
Îţi bat boii tăi!
Olçak ce-mi făcça:
El mi le-auzça
Şi mi le lăsa
Până să certa.
La ele mergça
Din gură-mi zicça:
– Fa, Mokanko, fa
Ţine-ţi averça
Kă-i prça multă-a mça!
Oltçankă frumoasă,
Mergi cu mine-akasă
Ka să-mi fii nevastă
Şi să-mi ţii o kasă!

Numai primele două fraze muzicale din strofa melodică „elastică" (liberă, ca succesiune a motivelor) sunt construite pe o pentacordie diatonică de terţă mare; se ştie, de fapt, că recitativul epic începe în registrul acut, pentru a se atrage atenţia ascultătorilor. Următoarele cinci rânduri melodice (motive muzicale ce se suprapun versurilor tripodice) scot în evidenţă structurile sonore ale acusticului 3 sau ale modului „istric"[14]; se pot sesiza reluările motivelor, ca procedeu de construcţie a recitativului.

„Iancu Jianu a trăit şi haiducit prin aceste locuri. În anul 1817 îl aflăm zapciu de plasă având reşedinţa în comuna Obârşia Veche (la 4 km de Vădăstriţa). În mod conspirativ, el conducea cetele haiduceşti care atacau pe boierii greci la conacele lor şi la drumul mare. În 1821 îl găsim împreună cu ceata sa de haiduci luptând alături de Tudor Vladimirescu". Astfel notează Angela Dumitrescu în studiul citat (p. 14) despre cunoscutul haiduc, intrat în baladă. Dacă, de regulă, în folclorul vocal românesc se constată o libertate a relaţiei poezie–muzică sub aspectul conţinutului, cântecul lui *Iancu Jianu* (pentru că, de fapt, melodia este de cântec, uneori chiar de joc – *Jianca*) circulă, se pare, pe aceeaşi melodie:

Foaie verde dedeţel,
La umbră de păducel,
Frumos doarme-un voiniçel,
Ku kojoçelul dă jder,
Ku çismele dă viţel
– Mă duk, maikă, după el!
– Nu te duce, fata mea,
Kă ala-i om cu belça,
Vine potera şi-l ja
Şi rămâi tot singurça,
Ala e Ianku Jianu
Kare-a-nspăimântat Ardçalu',
Ardçalu' şi Dâmboviţa
Şi judeţu' Ialomiţa!
– Iankule, de unde vii?
– Dă la târg, dă peste Jii!
– Iankule, çe-ai târguit?
– Când ai kăta, mai nimic!
Şapte-opt oka dă plumb
Să duc la kopii în krâng,
Că-s kopiii făr' dă minte,
Prăpădesk la glоanţe multe.

[14] Gheorghe Oprea, Larisa Agapie, *Folclor muzical românesc*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1983, p. 126.

https://biblioteca-digitala.ro

Ianku Jianu

Mg.1447/R2

Inf. Sălcianu Reveca
20.VIII.1993

Ex.14

Ne convingem că există o predilecție pentru doricul cu secundă mărită între treptele a treia și a patra (cea mai întâlnită structură cromatică); atunci când treapta a patra revine la cvartă perfectă față de fundamentală, doricul devine pur.

Melodia de mai sus aparține unor categorii distincte (baladă, joc); sunt, însă, și creații cu certă valoare artistică și documentară, ce apar prin fuziunea între elemente poetico-muzicale din categorii diferite, de pildă baladă (aici, jurnal oral) și doină:

Cine bea la Iorgu-n han

Mg.1447/R1

Inf. Sălcianu Reveca
20.III.1993 (de la „Mosoiu"
Sălcianu Nicolae, 72 ani)

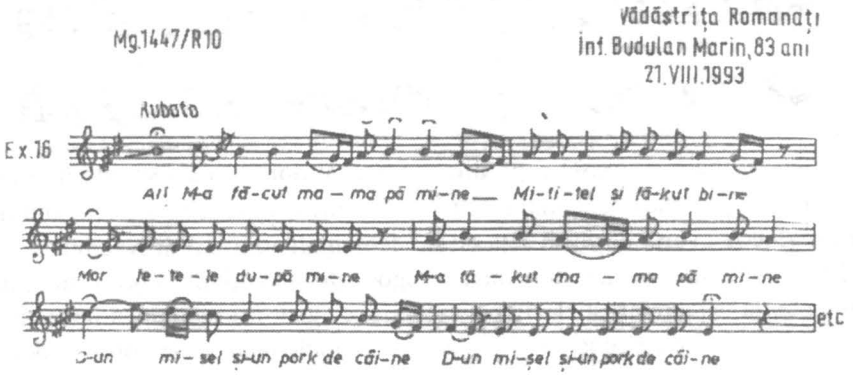
Ex.15

Foaje verde, magheran,
Čine bęa la Iorgu-n han?
Bęa Mărin și-un pădurar
Și ku hoțu dă Ștefan.
K-aja, neikă, îmi au banį
Dă daų pă la fete marį,
La neveste dă primarį
Kă mį-aų banį și likuričį
Dă daų pă la ibovnicį,
La kopile d-alęa micį,
Ku mărgęan roșu la gât,
N-aų păreke pă pământ,
Decât florile dân kâmp.
Drag mį-a fost ziųa de vară
Și nǫaptea dă primăvară
Când įes oamenį la ogǫară
Și dorm fetele p-afară.
Nejkă, puișor dă lup,
Mă fak brǫască la pământ
Să mă bag la așternut,
Să le pup, să le sărut,
Kă sânt kălător, mă duk
Pân'la vară mį-este mult.

https://biblioteca-digitala.ro

Prin conținut, cele două secțiuni ale poeziei, chiar încadrabile în categorii diferite, par înrudite. Muzical, inedită este afirmarea „coardei de recitare" (Re), sunet către care converg celelalte pentru constituirea recitativului epico-liric. Alunecarea spre RE sau cadențarea pe finala SOL se produce prin sunete instabile, rezultând structura cromatică întâlnită și în alte exemplare.

Straturi evolutive distincte se pot sesiza și în altă categorie ce contribuie la faima locului – doina:


Mg.1447/R10
Vădăstrița Romanați
Inf. Budulan Marin, 83 ani
21.VIII.1993
Rubato
Ex.16
Ai! M-a fă-cut ma-ma pă mi-ne Mi-ti-tel și fă-kut bi-ne
Mor te-te-le du-pă mi-ne M-a fă-kut ma-ma pă mi-ne
etc
D-un mi-sel și-un pork de căi-ne D-un mi-șel și-un pork de căi-ne

Stilul doinit se revelează în toată strălucirea și puritatea lui tradițională. Prin caracterul rubato, succesiunea liberă, pendularea constantă între două sunete alăturate se ajunge la această adevărată melopee. Microstructura de secundă mare stă la baza întregii arhitecturi, însă plasarea locului sunetelor depinde numai de capacitatea de improvizație a interpretului. În ansamblu, sistemul sonor pare a fi un doric pur, însă, la o privire mai atentă, răsar stâlpii pentatoniei anhemitonice, SOL fiind considerat pien, iar cadența finală prin repetarea treptei întâi.

De la această doinire simplă s-a evoluat către construcții complexe, melodii „infinite", care pot pune în valoare atât creațiile în sine, cât și aptitudinile muzicale și spectaculare[15].

Pilonii sonori rămân, în general, aceiași, conturând sistemul sonor ce individualizează atât de pregnant zona: doricul cu treapta a patra mobilă. Instabilitatea sunetelor, însă, se accentuează foarte mult (pe lângă treapta a patra, treapta a treia apare uneori, surprinzător, la terță mare față de fundamentală), iar ornamentica se îmbogățește prin numeroase apogiaturi la sunete apropiate și depărtate, ca și prin așa-numitele „noduri"[16]. Puterea de creație (pentru că, într-adevăr, în acest caz, interpretarea se confundă cu creația) constă în realizarea flu-

[15] Doina cu care Reveca Sălcianu a obținut premiul I la Festivalul „Maria Tănase" (Craiova, 1993).

[16] „Nodurile" fac parte, fără îndoială, din așa-numita tehnică *Schluchztöne*; loviturile de glotă sunt executate lejer, ca în Gorj, dar sunetele alăturate diferă. Lovitura propriu-zisă e urmată de o apogiatură, ce pornește de la semitonul inferior al sunetului de bază.

https://biblioteca-digitala.ro

Ursătoarea m-a ursat
Mg1447/R5
Inf. Sălcianu Reveca
20.VIII.1993
Rubato
Ex.17
A _____ îi Le - le ver - de ma - tos - to - tî
Ur - să - toa - rea m-a ur - sa - tș Ai Le - le ver - de ma - tos - to - tî
Ur - să - toa - rea m-a ur - sa - tî În grin - duri m-a a - run - kat
În - tr-un bor - dei a — fu - ma - tî Fă - ră u — să fă - ră pot
Nu-ma' ku - doi - na sub ka - pî Nu-ma ku doi - na sub kap
De ni - me - nea mân - gâ - iet Păi De n-aș fi și - ut să kân - tî
Aș fi pu - tre - zit dă mul — tî Păi De n-aș fi și - ut să kân - tî
Aș _____ fi pu - tră - zăt dă mult Dă kân - tân'm-am răz - bu - na - tî
Ku fe - ti - țe - le din sa - tî Le - le, Lea - na Cu ne - ves - te cu băr - bat
Pă toa - te l-am să - ru - ta - tî Să mor Doam - ne nu-i pă - kat Ai
Le - le _____ Să mor Doam - ne nu-i pă - ka - tî

idității discursului, prin derivarea motivelor noi din cele anterioare, ca și prin accelerarea sau estomparea silabelor, în scopul fuziunii dintre poezie și muzică, deci al reliefării conținutului.

Un strat relativ recent, apărut în sudul țării, îl reprezintă doina „de dragoste". Dincolo de accentele mai mult sau mai puțin erotice ale textului poetic, desfășurările muzicale rezervă uneori conexiuni dintre cele mai complexe, cum ar fi policordiile:

Dacă sunetul FA becar – aici treaptă de sine stătătoare, diferită de FA diezul din registrul grav – se situează dincolo de octava propriu-zisă, sunetele SI bemol – SI becar, LA diez – LA bemol (în desfășurarea melodică grupate LA diez – SI, SI bemol

https://biblioteca-digitala.ro

Nevestikă ku barbat

Mg.1447/R1

Înf. Sălcianu Reveca
21.VIII.1993 (de la Anika lu Miloș 63 ani)

Rubato
Ex18
Foa – ie ver - de ma - tos - ta - tî
Ne - ves - ti - kă ku băr - ba - tî Kând îți văz gâ - tu spă - la - tî
Și năr - gea - nu' re - văr - sa - tî M-aș bă - ga la ti - ne-ar ga - tî

– LA) sunt plasate înăuntrul octavei. De asemenea, sunetele LA și SI nu pot fi considerate, în exemplul de mai sus, ca trepte mobile, întrucât sunetele LA diez și SI bemol se comportă ca trepte de sine stătătoare; este interesant să constatăm, totodată, că LA diez este intonat mai sus decât SI bemol. Interpretându-l pe MI din registrul acut ca pe o octavă „fidelă" funcțional fundamentalei, numărul sunetelor diferite din această melodie se ridică la zece; cifra nu poate indica decât o policordie!

În anul al XXI-lea de apariție (nr. 6), „Izvorașul" publica (p. 203) un cântec cules la Străjeștii de Sus – Romanați, de însuși fondatorul și directorul revistei, Gh. N. Dumitrescu-Bistrița. Dincolo de normele de transcriere, astăzi depășite, reținem grija pentru corectitudine și detaliu a folcloristului patriot, precum și valoarea muzicală în sine a exemplului:

Rău mă doare

Culegător: Gh. N. Dumitrescu Bistrița
(Rev. „Izvorașul" „Junie 1940")

Străjestii de Sus-Romanati
Înf. Pană M. Ion

Foaje verde și-o răsură
Rău mă doare limba-n gură
Foaje verde bob năut
Rău mă doare limba-n gât.
Jelui-m-aș și n-am kuj
Jelui-m-aș kodrului
Kodrul are frunză deasă

Și de dragoste nu-i pasă.
Jelui-m-aș munților
De jalea părinților,
Jelui-m-aș florilor
De dorul surorilor,
De jalea dorului meu
Plâng piętrele pe pârâu.

https://biblioteca-digitala.ro

Este un splendid model de cântec propriu-zis în stil vechi; nu numai sistemul sonor, pentatonie anhemitonică consonantică, subtip 4 (cel mai răspândit sistem sonor), mișcarea rubato, ci înseși configurațiile muzicale (între care reținem cadența frigică finală) conferă valoare acestui cântec. Zona nu figurase încă printre privilegiatele posesoare ale cântecului propriu-zis arhaic, dar melodiile următoare sunt argumente ale dăinuirii acestei populare categorii și la Vădăstrița:

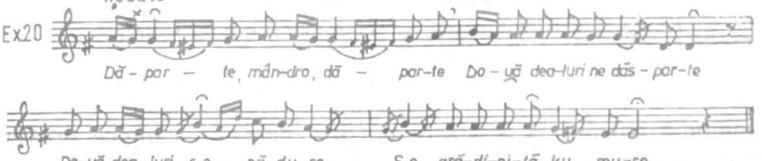
Dăparte, mândro, dăparte

Mg.1447/R7

Inf. Sălcianu Reveca
21.VIII.1993 (de la Floarea lu' Marku)

Rubato

Ex.20



Dăparte, mândro, dăparte
Doy̆ dealuri ne dăsparte;
Doy̆ dealuri ș-o pădure
Ș-o grădiniță Ku mure.
Murele să le mânkăm,
Pădureța s-o mai lăsăm.
S-o lăsăm să kreaskă mare,
Să trțacă neika kălare,
Kălare pe kalu-ăl mare
Să s-aplece d-a kălare,
Să rupă-o floare din poale,
Kă prța are miros tare.

Toată vara mă kăznii,
La doi pomi de-i altuii
Și kând fu la koptu' lor
Mă'tâmplai kam bolnăvior.

Dușmanii-mi rugau să mor
Să rămâie mândra lor.
Dar Dumnezeu ka un sfânt,
Nu le făku lor pă gând
Și făku kum fu mai bine
Rămasă mândra ku mine.

Kâte păsări kodru-mi are

Mg.1447/R9

Inf. Sălcianu Reveca
21.VIII.1993 (de la tata, Sălcianu Ion, 63 ani)

Rubato

Ex.21

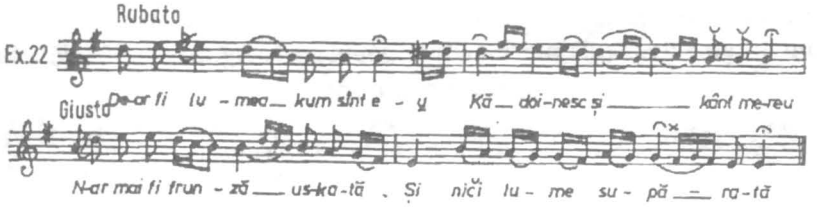
Kâte păsări kodru-mi are
Kuibușor au fiekare,
Kâte păsări kodru trek
Toate kântă și petrek.
Numa' eu nu pot kânta
Kă n-am unde m-așeza,
Kă mi-am pus kuibu' la drum,
Pe o krțakă dă alun.
Și kâți kălători trecțau

Toți în kuibu' meu zvârlțau
Și kopii, și oameni mari,
Toți zvârlțau ku bolovani.
Dar eu nu m-am supărat
Kuibușoru' mi-am mutat
Sus în vârfu' muntelui,
La cetina braduluj,
Din-cotro vântu' bătța,
Kuibușoru-mi legăna.

https://biblioteca-digitala.ro

De-ar fi lumea kum sânt eu

Mg.1447/R8 Înf. Sălcianu Reveca 21.VII.1993



De-ar fi lumea kum sânt eu
Kă doinesc şi kânt mereu
N-ar mai fi frunză uskată
Şi nicĭ lume supărată.

D-ar fi ceru tot senin,
N-ar mai fi-n lume venin,
Da' e ceru' nourat
Kă şi omu-ĭ supărat.

Ca şi melodia culeasă la Străjeştii de Sus, cele trei cântece provenite din Vădăstrița sunt pentatonice, primele două au la bază subtipul 4, iar a treia subtipul 5 (RE–SI–LA–SOL–MI). Forma arhitectonică este, ca de obicei la cântecul propriu-zis, fixă, alcătuită, la toate cele trei exemple, din patru rânduri melodice care se pot repeta (la primul și la al treilea cântec: ABCB, ABAC) sau nu (la al doilea cântec ABCD). Atât cadențele interioare, cât şi celelalte succesiuni ale sunetelor încadrează aceste trei creații la stilul vechi; se observă procedeul asemănător prin care apar cadențele finale: repetarea sunetului fundamental, după mersul treptat, de secundă mare (supraton sau mică (cadență frigică) dinspre registrul acut.

Dintre melodiile de joc, pentru a fi asociate cu texte poetice, sunt preferate, ca și în alte zone sudice, hora

Mărie, gură de kuk

Mg1447/R12 Înf. Sălcianu Reveca 21.VIII.1993

Mărie, gură dă kuk[17],
Ku sprâncenele prelung
Park-ar fi brazdă dă plug.
Kum aş face să te-aduk
La masa kare mănânk
Mijlocelu' să ți-l strâng

Kă m-ai omorât dă mult.
Mărie, mijlok subțire
Tu m-ai omorât pă mine!
– Ba eu nu te-am omorât
M-ai iubit kă ți-am plăcut.

[17] Prezentăm textele poetice, în primul rând pentru că folclorul este sincretic, şi în al doilea rând pentru sorgintea lor populară, față de textele „contrafăcute".

https://biblioteca-digitala.ro

și sârba:

Foaie verde și-o kukută,
Lunkă, lunkă mult ești lungă
Și n-am kal ca să te-ajungă,
Kalu kare l-am avut,
M-a pus mândra l-am vândut,
Pă aur și pă argint,
Ka să-i fac salbă la gât.
Mândro, pentru gura ta
Îmi vânduj averea mea,
Ochij tăj dă când îmj plak
Ajunsei un om sărak.
Îmi vânduj karu ku boj,
Ka să-ți kumpăr țoale noj
Și-mi detej vaka ku lapte
Să-ți kumpăr kojoc în spate.
Detej oile cu mjej
Pă mărjele și cercei
Țingători și papučej
Kă-mj plăkură okij tăj.

Lunkă, lunkă, mult ești lungă

Mg.1447/R15

Inf. Sălcianu Reveca
21.VIII.1993

♩.=180 (Sârbă)
Ex.24
Foa-je ver-de și-o ku-ku-tă
Lun-kă lun-kă mult ești lun-gă Și n-am kal
ka să te-a jun-gă Și n-am kal ka să te-a jun-
gă Ka-lu' ka-re l-am a vu tj
M-a pus nal-ba l-am vân-du-tj Pă a-ur și
pă ar-gin-tj Ka să-i fak sal-bă la gă-tj

Predomină structurile cu terță mare pe fundamentală și în ambitus de sextă mare, cu toată extensia spre octavă din a doua melodie, când se obține o trecere pasageră spre ionic, iar în ultima frază se parcurg descendent toate sunetele mixolidicului. În prima melodie, datorită instabilității treptei a patra, își fac loc inflexiunile lidice.

Poate mai mult decât în alte locuri, inventivitatea la joc – coregrafică, muzicală și chiar privind denumirile, sugestive și savuroase – este practic nelimitată. Structurile sonore sunt determinate de „acordajele" surselor de interpretare, în cazul nostru caval sau fluier:

– mod doric, cu secunda mărită între treptele a treia și a patra (cromaticul I)

https://biblioteca-digitala.ro

Cercelu

Mg 1447/V3

Vădăstrița-Romanați
Înf. Ionescu Florian 61 ani
25.VIII.1993

Alunelu'

Mg.1447/V3

Înt. Ionescu Florian

Simianka

Mg.1447/V7

– doric pur

Vulpe

Mg.1447/V9

Înt. Ionescu Florian

– eolic

https://biblioteca-digitala.ro

Bordeiul

Mg.1447/V10 Înf. Ionescu Florian

– eolic (cu „subton", de fapt pendulare, ca în cântecul propriu-zis)

Hora Vădăstriței

Mg.1447/V11 Înf. Ionescu Florian

Chiar şi numai sistemele sonore în sine scot în evidenţă arhaismul melodic. Specifice muzicii jocurilor sunt deplasările de cvintă, de regulă descendentă, cadenţările atât pe treapta întâi, dar şi pe a doua, a cincea sau a treia. Sistemul ritmic aksak ocupă, după cum se poate observa, o pondere însemnată. Numărul duratelor variază, caracterizând fiecare dans, durata lungă fiind şi ultima: *Bordeiul* şi *Alunelul* – două durate, *Cercelu'* – trei durate, *Simianca* – patru durate; celelalte jocuri sunt în ritmul binar.

Iată, aşadar, înfăţişată lapidar, sub aspectul folclorului muzical, o localitate rurală românească spre sfârşitul secolului al XX-lea. Revelaţia constă nu numai în persistenţa majorităţii categoriilor, ci şi în valoarea documentară a repertoriului. Materialul fiind în întregime inedit şi provenind dintr-o zonă aproape necunoscută muzical până acum, considerăm, fără intenţia de a exagera dimensiunea contribuţiei, că am acoperit un gol în literatura de specialitate. Se confirmă, din fericire şi pentru vatra investigată, observaţiile lui Gheorghe Breazul în legătură cu preponderenţa anumitor sisteme sonore în ţinutul Olteniei. La rândul nostru, am relevat menţinerea unor creaţii în limbajul arhaic, încercând să completăm un tablou care să reflecte cât mai fidel realitatea locului şi însemnătatea acestuia într-un mai larg context. Nu numai prin folclorul muzical, reliefat succint în paginile anterioare, ci prin întreaga cultură populară, Vădăstriţa este o comună ce păstrează acel har inconfundabil al aşezărilor rurale româneşti de adâncă tradiţie.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ŞARPELE CASEI – IPOSTAZE

ANTOANETA OLTEANU

Moto:

Atunci a trimis Domnul asupra poporului şerpi veninoşi, care muşcau poporul, şi a murit mulţime de popor din fiii lui Israel.

A venit deci poporul la Moise şi a zis: „Am greşit grăind împotriva Domnului şi împotriva ta; roagă-te Domnului ca să depărteze şerpii de la noi". Şi s-a rugat Moise Domnului pentru popor.

Iar Domnul a zis către Moise: „Fă-ţi un şarpe de aramă şi-l pune pe stâlp; şi de va muşca şarpele pe vreun om, tot cel muşcat care se va uita la el va trăi".

(*Numerii*, 21, 6–8).

Toate popoarele au simţit nevoia de a fi sprijinite, protejate în tot ceea ce întreprind. Orice activitate îşi avea un patron, existau divinităţi, spirite care dispuneau de viaţa şi moartea oamenilor, totul se afla sub stăpânirea cuiva, care putea fi invocat în momente de cumpănă.

Protecţia casei trebuia asigurată de capul familiei, oricare ar fi fost el, în funcţie de tipurile de organizare a societăţii omeneşti. Cu timpul, acest rol a trecut asupra strămoşilor, ei fiind cei mai în măsură să realizeze acest lucru, prin postura lor de depozitari ai experienţei de generaţii, de care urmaşii lor nu beneficiau. Apariţia diverselor duhuri protectoare antropomorfe se revendică chiar de la acest cult al strămoşilor protectori.

Privind în ansamblu toate personajele fantastice care funcţionează ca spirite protectoare ale locuinţei şi, implicit, ale membrilor acesteia, se pot distinge mai multe tipuri:

A. Antropomorfe

a) duhuri protectoare de tipul *larilor* – strămoşi care veghează asupra locuinţei urmaşilor lor;

b) spirite protectoare cu puternice atribute malefice (sc. slav *domovoi*), care duc o viaţă aproape paralelă cu cea a familiei în preajma căreia locuiesc. Dacă sunt supărate, mai ales din cauza lipsei respectului faţă de persoana lor, pot face

REF, tom 43, nr. 1–2, p. 29–42, Bucureşti, 1998

https://biblioteca-digitala.ro

mult rău, intruziunea lor în viaţa oamenilor şi a animalelor din gospodăria respectivă soldându-se cu multe neplăceri;

B. **Zoomorfe (batracieni, ofidieni etc.)**

c) duhuri-ajutătoare de tipul *spiriduşilor*-drăcuşori, adesea luând înfăţişarea unui pui de găină, situate în totalitate în sfera maleficului, prin origine (ei fiind obţinuţi în urma unor practici mai puţin „ortodoxe", dintr-un ou clocit după o practică specifică), dar şi prin acţiune: neavând de lucru, sau chiar din plăcere, produc necazuri posesorilor. Chiar atunci când, pentru aceştia, acţionează benefic, se realizează în acelaşi timp o pierdere – surplusul obţinut de proprietari prin aportul lor are la bază o lipsă apărută în altă parte (de la alţi gospodari ei fură *mana,* lapte, cereale, bani etc.). O trăsătură importantă a acestei categorii este că ei nu sunt legaţi de casă, ci de proprietar, neavând nici o tangenţă cu strămoşii, ei apărând cumva ca o alternativă a acestora, ce nu presupune respectarea cultului familiei (chiar cea mai frecventă modalitate de apariţie a lor este aceea de a vinde necuratului un suflet – al posesorului sau al unui alt membru al familiei);

d) duhuri protectoare care au înfăţişarea unor **broaşte, şopârle, şerpi,** în general benigne, care au la origine un mai vechi cult al zeităţilor fertilităţii.

În lucrarea de faţă ne vom opri asupra ultimei categorii, deşi referiri se vor face, inevitabil, şi la celelalte subtipuri.

La italieni ***broasca*** era socotită un fel de geniu al casei, care aduce noroc. „*Cine n-are noroc, trebuie să prindă un broscoi, să-l aducă în casă şi să-l hrănească cu pâine şi vin*" (Candrea, 1928, 147–148). Sicilienii o numesc *donna di casa.* Şi francezii consideră broasca un geniu protector, care îi avertizează pe cei adormiţi în pădure asupra apropierii reptilelor veninoase (Sébillot, 274).

Credinţele conform cărora broasca este un duh al casei sunt foarte răspândite. Românii spun că fiecare om are o broască-ştimă, a cărei moarte atrage după sine moartea persoanei respective (Niculiţă-Voronca, 984), credinţă întâlnită şi la ruşi, cehi, slovaci (Gura, 1984, 134). În Japonia broasca a devenit protector al călătorilor. Unele persoane poartă ca amuletă chipul unei broaşte, numită *broască înlocuitoare*, care se poate substitui, în cazul unei nenorociri, omului care o poartă (Chevalier, Gheerbrant, 204). Reprezentarea conform căreia broasca este un animal sacru (v. şi credinţele populare româneşti conform cărora broasca apare în calitate de demiurg: *Pământul l-a făcut broasca. I-a poruncit Dumnezeu să care apă cu gura şi să care ţărnă pe nişte beldii de urzică. Ea a tot cărat, până s-a făcut pământ destul de mare;* Niculiţă-Voronca, 971), care atrage după sine instituirea unui tabu, este ilustrată de o altă serie de credinţe: în Tirol se crede că e păcat să omori o broască (Ciauşanu, 331). La români uciderea unei broaşte atrage după sine pedepse variate: „*Cine omoară broasca, îi stirpeşte vaca*" sau, mai aproape de imaginea de strămoş protector – „*Când ai omorî o broască, îţi moare mama*" (Gorovei, 1915, 32).

https://biblioteca-digitala.ro

Puterea ei asupra fertilităţii este probată şi de credinţa poloneză prin care se explică venirea pe lume a copiilor. Se spune că barza aruncă pe horn broaşte, care, pătrunzând în casă se transformă în oameni; în reprezentările sârbilor luzacieni broaştele îi scot din apă pe nou-născuţi (Gura, 1995–1, 270).

Punerea în legătură a broaştei cu umanul este explicată de credinţa ruscască conform căreia broaştele ar fi oameni care au murit înecaţi în timpul potopului; şi ele, ca şi oamenii, au cinci degete la mâini şi la picioare – patru mai lungi şi unul mai scurt. Se mai spune, de asemenea, că ei îşi vor recăpăta din nou înfăţişarea umană, iar oamenii de acum vor deveni, la rându-le, broaşte (Gruşko–Medvedev, 270). Alteori înfăţişarea zoomorfă apare ca o caracteristică a duhului antropomorf al casei, duh al morţilor devenit duh protector. Tot ruşii spun că broaştele sunt duhul copiilor morţi care nu au fost botezaţi (Gura, 1995–1, 250).

Uneori simpla prezenţă a broaştei atrage după sine modificări în planul cotidianului, în urma contagiunii cu sacrul, cu supranaturalul. Încă din secolul al XVII-lea francezii credeau că cel care vede pe drum, dimineaţa, o broască, va avea multe bucurii (Sébillot, 277).

Un număr foarte mare de credinţe este pus însă în legătură cu influenţa nefastă a acestui batracian asupra vieţii omului, a respectivei gospodării. Astfel, broasca, asemeni duhurilor casei în general, îndeplineşte o funcţie oraculară explicită: *Când intră broaşte în casă, e semn rău – va muri cineva din casă,* mai ales când acestea cântă sub talpa casei (i. e. loc sacru, de trecere, de contact a lumii umanului cu cea a sacrului). Ruşii spun: dacă vezi pentru prima dată o broască în iarbă e semn bun; dacă se află în apă – e semn rău, iar dacă e cu burta în sus – prevesteşte moarte (Gruşko–Medvedev, 271).

Tot la ruşi se crede că broasca este mama şarpelui, ambii apărând în calitate de duhuri protectoare ale casei. La fel, dacă o broască nu vede lumina soarelui timp de şapte ani, va deveni şarpe. Şi o altă ipostază a duhului casei, rândunica, este, la ruşi, tot o broască: primăvara se transformă în broaşte rândunelele bătrâne (Gura, 1995–1, 250–251).

Tot ca o ipostază a duhului protector al casei (în varianta coşmarului nocturn) apare broasca la norvegieni, francezi, care cred că noaptea, atunci când ea este supărată pe locatarii unei case, li se aşază pe piept, sufocându-i (Ciauşanu, 331; Sébillot, 281). După cum am văzut, interdicţia de a omorî vreo broască este larg răspândită şi la ruşi. Aceştia au dezvoltat un sistem foarte complex de acte punitive ce decurg din această nerespectare a tabuului. Astfel, se spune: dacă omori o broască, mâna ţi se usucă, te vor durea ochii, te vei umfla; în alte cazuri alte broaşte te vor omorî sau te vor sugruma; sau, în aceeaşi calitate de personificare a coşmarului, ca atribut al duhului casei, însăşi broasca ucisă va veni noaptea şi te va sugruma sau va lua frumuseţea fetei, dacă aceasta se făcuse vinovată de încălcarea interdicţiei (Gura, 1995–1, 251).

https://biblioteca-digitala.ro

În aceeaşi calitate, de duh al casei, posedă o nouă funcţie specifică lui: de a lua laptele vitelor. Dacă laptele vitei este amestecat cu sâge, se crede că animalul a călcat pe o broască sau a adormit într-un loc în care şi-a făcut culcuşul un şarpe (Gura, 1995–1,251).

De asemenea, broasca în varianta duhului casei-spiriduş (subpunctul *c* în prezentarea noastră) este întâlnită în legendele româneşti, în calitate de instrument al vrăjitoarelor: *„De multe ori, strigoaica vine să fure grâul din şura omului şi, cum nu poate să-l ducă singură, cheamă broscoii în ajutor, şi tot neamul broştesc, cu gura cât o şură, aleargă la chemarea ei. Cu sutele şi cu miile vin, ca frunza şi ca iarba, şi fiecare broască, în gura ei, cară câte o grămăjoară din bucatele omului, de-l lasă sărac lipit pământului"* (Candrea, 1944, 152).

Dar nu trebuie confundată hierofania malefică a broaştei ca agent al destinului cu cea de agent purtător al maleficului, instrument prin intermediul căruia se trimit farmecele, vrăjile: *„De-ţi intră broasca în casă, e semn că cineva ţi-a trimis-o cu farmeci, cu vrajă"* (Gorovei, 1915, 31–32). Până şi această ultimă ipostază se încadrează în imaginea duală a personajului mitologic – duhul casei, înzestrat simultan cu atribuţii malefice şi benefice.

Explicarea apariţiei duhului casei ca o ipostază târzie a unei divinităţi a fertilităţii este subliniată prin intermediul credinţelor care ilustrează strânsa legătură dintre acest animal şi ploaie, multe popoare crezând că el este depozitarul apei de ploaie, de prezenţa sau de dispoziţia lui depinzând acest fenomen. Cehii cred că orăcăitul broaştelor este semn prevestitor de ploaie (credinţă răspândită şi la alte popoare: Afanasiev, 1869, 450). Românii, germanii şi ruşii spun că broasca *„e sfântă şi dacă o omori, plouă numaidecât"* (Ciauşanu, 311, 331; Gruşko–Medvedev, 270).

Această funcţie a fost instituită de creatorii creştini ai universului, aşa cum îi concepea poporul. Într-o legendă românească citim: *„În noaptea de Crăciun, când Fecioara Maria a născut pe Mântuitorul, cea dintâi vietate de prin împrejurimi, care a făcut zgomot să vestească sfânta naştere a lui Isus, a fost o broască, care a început a orăcăi.*

Când a auzit-o Maica Precista a binecuvântat-o, să fie blagoslovită şi de lume băgată în seamă. Să fie trâmbiţaşul ploilor şi ea să trăiască şi cu trupul, în vecii vecilor.

D-aia broasca când moare nu se-mpute niciodată şi nici viermi nu face, ci se usucă şi se pomăieşte. Iar dacă omori o broască se mânie Dumnezeu, care se porneşte pe ploi şi pe potoape, de nu se mai opreşte. Ba se crede că aceluia care va omorî o broască îi va muri o vită" (Rădulescu-Codin, 96).

Chiar oprirea ploii poate fi provocată prin ritualuri ce presupun prezenţa acestui animal: grindina poate fi alungată prin intermediul unei broaşte prinse în beci (loc sacru, mediu umed, semiacvatic), jupuită de vie şi agăţată în vârful unui anin (arbore consacrat; Ciauşanu, 332). Obiceiuri similare se întâlnesc şi în alte regiuni ale globului: în India, ca să plouă, se spânzură o broască cu capul în sus;

https://biblioteca-digitala.ro

în Australia – în acelaşi scop – ele sunt omorâte. Indienii din Orinoco biciuiesc broaştele când seceta este mare (*ibidem*, 334).

Există chiar o frumoasă legendă etiologică referitoare la broască, ce explică funcţia ei de purificare a apelor cosmice: *„Broasca e a Dochiei; Dochia e matca apelor, este chipul ei în munţi; din ea curge apă. Ea când a mers atunci cu oile s-a împietrit, a găsit acolo o broască, unde s-a pus ea, şi a blagoslovit-o să nu facă viermi şi să bea oamenii apă de pe dânsa. Şi iată, câte dihănii pier, toate fac viermi, dar broasca nu. Când sapi o fântână şi găseşti în pământ broască, să ştii că acolo ai să dai de izvor"* (Niculiţă-Voronca, 971). O credinţă foarte răspândită e că broasca purifică apa în care stă, absorbind toate necurăţeniile. De aceea se crede că într-o fântână unde nu-i broască, apa nu e bună. Potrivit acestei credinţe, mulţi ţărani din Franţa pun câteodată câte o broască în urciorul cu apă, când sunt bolnavi, spre a avea o apă curată (Candrea, 1944, 304).

Dar broasca poate influenţa şi în alt fel sănătatea. De aceea, primăvara, când este auzit primul orăcăit al broaştelor, trebuie să te dai peste cap pentru a nu te mai durea spatele (Candrea, 1944, 233; Gruşko–Medvedev, 271). Broasca, şi în special broatecul (broscuţa verde) joacă un rol însemnat printre mijloacele întrebuinţate pentru evitarea sau lecuirea frigurilor. Când vezi întâiul broatec, să-l săruţi (pe pântece) de trei ori şi nu te scutură frigurile peste an (Candrea, 1944, 234). Broasca e adesea întrebuinţată ca amuletă. Deoarece se crede că acest batracian absoarbe toată răutatea din corpul omului, se recomandă acelora ce pătimesc de friguri să poarte la gât o broască, timp de trei zile (*ibidem*, 253; români, francezi). La germani, ca leac contra frigurilor, se atârnă la gâtul bolnavului o broscuţă într-o pungulită. Bolnavul trebuie să o poarte 9 zile, după care i se recomandă să o arunce peste cap în apă şi să fugă acasă, fără să se uite înapoi (germani, cehi; *ibidem*, 254). Printr-un cumul al funcţiilor, uneori broasca poate fi atât personificarea coşmarului nocturn, aşa cum am văzut, cât şi personificarea bolii, a frigurilor. Într-o legendă poloneză se spune că nişte ciuperci s-au transformat noaptea în broaşte şi l-au presat pe copilul adormit, care s-a îmbolnăvit de friguri. Acesta s-a vindecat numai când a fost străpunsă cu fusul o broască uriaşă care se aciuase în spatele sobei (Gura, 1995–1, 251).

La români, *„vrăjitori meşteri aplică pe bube sau răni, ce nu se vindecă curând, un pui mic de găină tăiat de viu. În regiunea Dunării se aplică o broască spintecată de vie"* (Candrea, 1944, 23–24). Românii, ruşii, englezii etc. cred că negii provin *„din apa ce iese din broaştele buboase, când le iei în mână"*. *„Dacă ţii o broască în mână şi te udă cu udul ei, atunci faci pe mână negi"*. Negii aceştia se vindecă în modul următor: *„Se ia o broască vie, se omoară deasupra negului, zicând: «cum moare broasca, aşa să moară negul!» Se repetă de trei ori, apoi se leapădă broasca jos" (ibidem*, 306).

O trecere de la acest animal la bine cunoscutul şarpe o face **şopârla**, care, la unele popoare, îndeplineşte aceleaşi funcţii. Astfel, în Rusia se crede că şopârla umblă liberă pretutindeni prin casă, deoarece moartea ei ar atrage după sine mari nenorociri (Gorovei, 1942, 8). Credinţa cea mai răspândită este aceea legată de

https://biblioteca-digitala.ro

acest tabu, deoarece în şopârlă se întrupează duhul strămoşilor. Se spune, astfel, că, dacă este ucisă o şopârlă-mascul, va muri tatăl celui care a făcut impietatea; dacă este omorâtă o femelă – mama acestuia (Gura, 1995–2, 400). Se mai spune, de asemenea, că plânge soarele atunci când vede o şopârlă moartă. Animalul ucis trebuie neapărat îngropat în pământ (*ibidem*). În Melanezia şopârla este socotită drept cel mai bătrân dintre cei patru strămoşi întemeietori ai celor patru clase sociale (Chevalier–Gheerbrant, III, 320).

Asemeni broaştei sau şarpelui, şi şopârla este mesagerul ploii. În caz de secetă, ca şi celelalte animale teriomorfe, era omorâtă pentru a provoca ploaia. Se mai spunea, la fel, că dacă reuşeai să desparţi cu un băţ două şopârle care se băteau, el devenea un instrument consacrat pentru alungarea norilor, conform regulilor magiei imitative (*ibidem*).

Virtuţile oraculare şi propiţiatorii ale şopârlei sunt probate de numeroase credinţe: *„Omului, numai şopârla şi câinele îi sunt credincioşi. Şopârla, când doarme omul şi vreun şarpe vrea să-l muşte, i se bagă-n sân şi-l gâdilă, doar l-o scula"* (Niculiţă-Voronca, 834). În Polonia şi Ucraina se spune că şopârla îl previne pe omul adormit în pădure de apariţia unui şarpe, gâdilându-l până ce omul se trezeşte (Gura, 1984, 147). Francezii cunosc multe asemenea credinţe legate de şopârlă, în calitatea ei de duh protector, care-l previne pe om de apariţia şarpelui sau îl împiedică pe acesta să sugă laptele vacilor (Sébillot, 274–275).

În calitate de vestitor al destinului, la populaţiile bantu visul în care apare o şopârlă este un semn bun, anunţă naşterea unui băiat (Chevalier–Gheerbrant, III, 320).

Rolul de agent malign este, uneori, jucat de ***salamandră***, ea fiind cea care, sugând laptele vacilor, îl umple de sânge sau, sub numele de *mouron* (cf. şi rom. *moroi* 'strigoi, duh care suge sângele oamenilor, animalelor, care îi chinuie pe oamenii adormiţi'), loveşte sau sufocă persoanele adormite, chinuindu-le până ce acestea nu mai respiră. În multe cazuri şopârla poate proteja împotriva atacurilor salamandrelor (*ibidem,* 280, 283, 284). Credinţe numeroase privitoare la şopârlă se întâlnesc şi în medicina magică, în cazul frigurilor, al durerilor de şale, de cap etc., aşa cum am văzut mai sus referitor la batracieni.

Dar cele mai multe popoare venerează, însă, ***şarpele***, ca geniu al casei, *genius loci.* El a fost considerat nemuritor pentru că îşi schimba pielea şi, de aceea, asimilat unei zeităţi legate de *renovatio* (mai ales că se mai spunea că hibernează, apărând din nou o dată cu venirea primăverii).

Acest cult al şarpelui a fost atestat şi arheologic: „Între 6500 şi 3500 î.e.n. în sud-estul Europei, precum şi în Creta minoică, figurinele ori zeiţele-şarpe au fost descoperite în sanctuare domestice, ceea ce atestă venerarea lor constantă şi importanţa pentru bunăstarea clanului şi a familiei [...] şi se poate presupune că, în preistorie, în case ori la temelia lor erau încă ţinuţi şerpi vii ca simboluri ale perpetuării vieţii, tot aşa cum mai erau încă ţinuţi şi la începutul acestui secol în Lituania" (Gimbutas, 102–103).

https://biblioteca-digitala.ro

În multe credinţe se specifică faptul că sub prag se află **şarpele casei**, ipostaziere a duhului protector al casei. La români, şarpele casei este frecvent sculptat pe stâlpii porţilor, pictat pe fundul blidelor din lut smălţuit sau modelat în tencuiala pereţilor casei. În Oltenia şi în unele zone din Transilvania şerpi de argilă smălţuită sunt aşezaţi pe pragul sau pe podeaua caselor (Antonescu, 90).

De asemenea, zeiţa-şarpe era un alt aspect al soartei dătătoare de viaţă, dar şi aducătoare de moarte. În mitologia letonă, în cântecele atestate în secolul al XIX-lea, este întâlnită zeiţa Marša sau Mara, înfăţişată ca un şarpe negru, culoarea neagră fiind culoarea fertilităţii. Prezenţa sa aduce fertilitate vacilor. Ea mai este numită „Soarta vacilor" sau „Mama laptelui" (cf. şi slav. *mara, mora* 'epidemie, molimă, duh cu acţiune malignă'). În ipostaza morţii, zeiţa-şarpe apare ca un şarpe veninos.

Ca un corolar al zeităţii supreme se conturează şi funcţia meteorologică a şarpelui: şarpele/balaurul/dragonul este păzitorul izvoarelor şi al râurilor (cf. luptele mitice în basme. Să nu uităm: *„Şerpii care îi întâlneşti în câmp trebuie omorâţi; cine nu-i omoară face păcat, deoarece un şarpe care trece de doi ani şi nu-l vede nimeni se face balaur"*). La yoruba şarpele este curcubeul, cel care uneşte lumea de sus cu cea de jos şi nu se arată decât după ploaie. O serie de popoare africane invocă şarpele în perioadele de secetă sau de ploi prea mari (Chevalier–Gheerbrant, III, 302). În regiunea europeană şarpele, ca şi broasca, sunt agenţi ai ploii: dacă este omorât un şarpe şi pielea i se agaţă într-un copac, în curând va începe să plouă (la ruşi: Gruşko–Medvedev, 174).

Şarpele ca *agathodaimon* a fost venerat şi la fenicieni şi egipteni, sub această formă sau sub cea a dragonilor. Aceste popoare spuneau că soiul şerpilor este, dintre toate vieţuitoarele târâtoare, cel cu cea mai puternică răsuflare. Se credea că această specie aparţine materiei de foc, întrucât are în ea putinţa unei iuţeli pe care, din pricina suflului, nimic n-o poate depăşi.

Agathodaimon, 'demonul bun', ca zeu protector în mitologia greacă, provenea, probabil, din principiul egiptean *shai* (fie durata vieţii sortită la naştere, fie, în general, destinul, dar devenind geniu ocrotitor al lanurilor de grâu şi al viilor – cf. lat. *Bonus Eventus*; Kernbach, 72).

O ipostază asemănătoare o au *maahiset* la finlandezi – spirite ale pământului care aveau înfăţişarea unor şerpi (Gorovei, 1942, 5). Letonul *zemnieks* este un duh al casei, al gospodăriei, căruia i se aduceau ca jertfe vite, mai ales toamna. Se poate presupune că acesta este o divinitate htoniană, fapt probat şi de etimologia cuvântului (leton. *zeme* 'pământ'; Tokarev, I, 467). La bulgari, *mežnik* (*stopan, saibija*) este protectorul serpentiform al unei case, al unei vii, al câmpului, al izvorului (Stoinev, 49).

În sprijinul acestei determinări vin şi credinţele privitoare la cunoştinţele botanice deosebite pe care le are şarpele: în credinţele aromânilor se spune că există o plantă împotriva muşcăturilor de şarpe. *„Dacă doi şerpi se încaieră şi se întâmplă ca unul să moară, celuilalt i se face milă şi imediat aleargă după o iarbă pe care*

https://biblioteca-digitala.ro

numai şerpii o cunosc. În momentul acela, să fie un om acolo şi să urmărească unde se duce şarpele cel viu, după moartea celuilalt, el va putea găsi locul unde creşte iarba aceea, felul ei, şi va putea şi dânsul culege dintr-însa, ca să învieze cu ajutorul ei pe cei morţi" (Candrea, 1944, 280). Se spune de asemenea, mai rar, e adevărat, că cel ce l-ar putea înghiţi de viu ar avea noroc tot restul vieţii, puterea benefică a şarpelui trecând astfel asupra lui (Muşlea–Bîrlea, 300). Un alt amănunt care confirmă această calitate a şarpelui de ascendent la un univers înzestrat cu însuşiri supraumane: se spune că dacă cineva ţine în gură carne de şarpe, poate înţelege graiul animalelor (Ćajkanović, 4). Ruşii spun că există un şarpe deosebit, cu coroană pe cap (un fel de coarne). Dacă este prins şi preparat într-un anume fel, cel care îl mănâncă poate dobândi cunoştinţe deosebite: va cunoaşte plantele de leac, va înţelege graiul animalelor şi al păsărilor (Gruşko–Medvedev, 174). Dar nu e tot: cel mai bătrân dintre toţi şerpii este şarpele alb; o credinţă rusească spune că dacă prinzi şi omori un astfel de şarpe, şi dacă din el se va face un fel de grăsime, trebuie să-ţi ungi cu ea ochii şi vei vedea toate comorile ascunse sub pământ, vei deveni invizibil ş.a.m.d. (Afanasiev, II, 1868, 550).

Şi alte popoare cunosc astfel de şerpi protectori. Armenii văd în ei stăpânii câmpurilor, *genii loci,* care pot popula câmpii, păduri, munţi, case, cimitire. Poate fi şi antropomorf. În general blând, când este înfuriat poate fi foarte periculos. În folclorul armean se face distincţie între *shvaz* – şarpele care protejează produsele şi muncile agricole, pe care oamenii îl pot vedea o singură dată, şi *shvod* – şarpele păzitor al casei. Poate face rău (de regulă copiii neascultători sunt ameninţaţi cu acesta). Dar nici el nu este foarte diferit de predecesorul său. Armenii nu îi aduc prea multe ofrande. În ultima zi a lui februarie ei îl izgonesc din casă, pentru ca şi el să ia parte la muncile agricole, alături de *shvaz.* Şarpele casei, *shvod,* aduce nu numai noroc locuinţei, ci chiar şi diverse bunuri (uneori aur), drept pentru care el trebuie tratat cu respect, cu blândeţe, pentru a nu pleca supărat (atunci când este izgonit aduce numai necazuri gospodăriei). Antropomorf, el apare la miezul nopţii sub înfăţişarea unor străini care cer găzduire. Dacă locatarii casei nu se poartă frumos cu aceştia, este posibil ca ei să plece înfuriaţi, aducând necazuri şi sărăcie în casă. Astfel de şerpi pot fi şi protectori ai localităţilor, ai unor unităţi administrative mai mari (Mac Culoch, 7).

Popoarele siberiene cunosc şi ele astfel de protectori: *kaž* este un demon benefic, apărător al vetrei, al bunăstării familiale. Apare sub forma unui şarpe alb. Uneori este văzut încolăcindu-se pe un vas (ulcior) cu capul spre gura vasului – semn care vesteşte sporirea conţinutului acestuia. Prezenţa lui neutralizează şi vrăjile care au ca scop deochiul. De asemenea, plantele pe care le atinge se dezvoltă într-un ritm deosebit (Tokarev, I, 607). *Kini* (*lakţi, darghinţi* etc.) este un duh protector al neamului, al vetrei, care aduce prosperitate în casă. Zoomorf, el se întâlneşte sub formă de şarpe cu picioare şi coarne de aur. Îşi face simţită prezenţa lăsând urme în făina pe care stăpânul casei o pune special pentru el într-o farfurie.

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă este văzut, e semn de mare noroc pentru persoana respectivă. Zgomotul produs de carii este atribuit lui; de asemenea, este semn al prezenţei sale protectoare în casă (v. şi la români). Alteori, reprezentat semiantropomorf (având cap de om), şarpele este protectorul recoltelor, prezenţa lui fiind semnalată pe câmp (Meletinski, 285).

În sfârşit, la coreeni îl întâlnim din nou, ca un şarpe (dragon, balaur) a cărui prezenţă în casă este considerată a fi un semn bun, fiind aducător de bogăţie şi de viaţă lungă locuinţei şi locuitorilor, pentru că există credinţa că în capul lui ia naştere o piatră nestemată strălucitoare, datorită căreia el trăieşte peste o mie de ani. Iniţial, un astfel de şarpe (*op*) era un duh protector al hambarului, cel care hrăneşte întreaga familie (*ibidem*, 409).

Tradiţiile greco-latine pomenesc în mod constant de reîncarnarea sub formă de şarpe. Aceasta era credinţa ateniană referitoare la şarpele de pe Acropole, despre care se spunea că ocroteşte cetatea. El ar fi reprezentat sufletul lui Erechteus, omul-şarpe, un vechi rege al Atenei. De asemenea, la Teba se credea că, după moarte, regii şi reginele cetăţii se prefac în şarpe (Chevalier–Gheerbrant, III, 307). În Grecia antică şi modernă şarpele era privit ca un geniu (*daimon*) al casei. Dacă era bine îngrijit, el aducea noroc; ofensat, norocul se depărta o dată cu el. Din informaţii oferite de Plinius (*apud* Şăineanu, 635), la Roma un cap de şarpe ţinut sub prag aducea noroc.

Şi în superstiţiile româneşti apare frecvent credinţa în această divinitate htoniană, protectoare a locuinţei şi a familiei: *„Şarpe e la toată casa: unde e şarpe, e noroc la casă, merge bine şi nici un rău, nici un farmec nu se apropie [...]. S-au văzut astfel de şerpi bând lapte din strachină, de-a valma cu copiii. Copiii îi dădeau cu lingura peste cap, plângând că le mănâncă laptele, dar şarpele mânca-nainte, nu se supăra"* (Niculiţă-Voronca, 838).

Fiecare casă are un şarpe protector, care trăieşte într-un ascunziş de temelie; se spune că acesta urma îndeaproape respectiva familie, când aceasta părăsea casa. Uciderea lui este considerată o nelegiuire, cu atât mai mult cu cât el era blând şi nu muşca. Dacă era omorât sau fugea de la casa cuiva, era semn că acea casă va rămâne pustie, că locatarii ei vor muri, chiar şi vitele din gospodărie având de suferit. Ucigaşul va fi, la rându-i, aspru pedepsit: va înnebuni, va paraliza sau chiar va muri.

Conform acestor credinţe, şarpele casei locuieşte sub prag, sub vatră (locuri sacre), în peretele casei, în grindă (mai ales sub streaşină), prezenţa lui fiind semnalată de un ticăit ca de ceasornic (în unele zone ale ţării persistă credinţa în existenţa ceasului casei). De regulă ticăitul prevesteşte moartea sau altă nenorocire; totuşi, când bate regulat, se crede că e un semn bun; aceeaşi credinţă este întâlnită şi la cehi (Potebnea, 489). Frecvent se spune că însăşi *prezenţa* şarpelui în casă este aducătoare de noroc. Se arată în principal copiilor, deşi este văzut destul de rar. Conform altor menţiuni, el nu este văzut decât în cazuri grave, şi atunci apariţia lui este un semn de luat în seamă de familie. Apare fără veste, la pragul uşii, în pat sau pe vatra focului. Spre deosebire de alţi şerpi, acesta este alb sau alb-gălbui.

https://biblioteca-digitala.ro

Se mai crede că fiecare membru al familiei are un astfel de şarpe păzitor, care moare o dată cu cel de care a avut grijă. Şarpele casei, cel ce protejează locuinţa, dispare atunci când aceasta se năruie (Pamfile, 76–77).

Credinţa în duhul casei – *pater familias, Zeus Ktèsios* – înfăţişat sub formă de şarpe trebuie să fie pusă în legătură cu reprezentările animiste ale gândirii primitive, conform cărora după moarte umbra omului (sufletul) părăseşte corpul, devenind un duh, un duh al casei, care protejează locuinţa şi pe membrii ei. Mai mult: o serie de populaţii africane (zulu, marawi etc.) cred că doar sufletele strămoşilor *buni* se transformă în şerpi – ca urmare a convingerii lor în legătură cu însuşirea acestor reptile de a-şi schimba pielea, adică un semn legat de însuşirea de a reveni la viaţă, de a fi nemuritoare. În această formă, ei sunt veneraţi în locuinţele urmaşilor lor (Tylor, 257, 381).

O funcţie strâns legată de natura lor de strămoşi protectori este funcţia oraculară, care denotă o mai largă apartenenţă la domeniul fertilităţii. În Africa se spune că dacă un şarpe urcă în patul unei femei, el nu trebuie ucis, deoarece este socotit drept reîncarnare a unui strămoş care-i dă astfel de veste femeii că viitorul ei copil se va naşte cu bine (Chevalier–Gheerbrant, III, 308; aici ar putea fi vorba de o aluzie la natura erotică a şarpelui, ipostaziat în *incubus*; destul de des întâlnim mărturii referitoare la legături sexuale dintre un strămoş de marcă al neamului, aici cu înfăţişare ofidiană, şi o mai tânără reprezentantă a lui). În India se spune că şerpii păzesc spiritele copiilor, pe care-i dăruiesc oamenilor pe măsură ce aceştia îi doresc. La fel, în Australia, doi şerpi strămoşi străbat fără odihnă pământul şi produc, la fiecare popas, spirite ale copiilor (*ibidem*).

Reprezentările psihopompe ale selkupilor siberieni despre şarpe completează imaginea despre acesta ca despre o fiinţă legată de lumea subpământeană, cea a morţilor, a strămoşilor (ca şi în credinţele ruseşti, bieloruse etc.): despre el se spune că poate arăta celui mort drumul spre lumea cealaltă. De aceea în morminte, pe pieptul unor păpuşi care-l reprezentau pe cel decedat, se puneau mici şerpi de metal (Prokofieva, 117–118).

Aşa cum am mai spus, şi slavii de sud credeau în existenţa „stăpânului" casei, *stopan,* întemeietorul neamului, cel care proteja gospodăriile urmaşilor (Stoinev, 48). Dacă locuinţa era nouă, el apărea după moartea primului gospodar. Avea atât înfăţişare antropomorfă (bătrân, mai rar femeie), cât şi ofidiană. Protectorul putea fi obţinut şi altfel, printr-un ritual cunoscut mai tuturor popoarelor, legat de construcţia locuinţei – este vorba de „luarea", „furtul" umbrei unui om şi îngroparea acesteia la temelia casei. Nu după mult timp omul asupra căruia se acţionase în acest fel murea, el devenea duhul casei, *talasăm,* care avea înfăţişarea unui şarpe (Afanasiev, 1868, 84). Aceste credinţe ale bulgarilor sunt întâlnite şi la macedoneni, sârbi luzacieni, slovaci. Uneori moartea unui asemenea şarpe atrăgea după sine moartea proprietarului casei – acesta fiind unul din motivele pentru care se interzicea uciderea şarpelui (v. şi la sârbi, croaţi – Gura, 1984, 134–137; la cehi –

https://biblioteca-digitala.ro

Potebnea, 492; la români – Pamfile, 77; la englezi – Tylor, 385, la finlandezi, suedezi, estonieni, lituanieni etc. – Gorovei, 1942, 7).

Interdependenţa şarpe–om se observă şi la un alt nivel: duhul casei poate fi bun sau rău, după cum era şi omul al cărui suflet s-a întrupat în şarpe (Gura, 1984, 136–137).

Slavii consideră că şarpele este un protector al omului şi al locuinţei. Se spune că dacă acesta se instalează în casă, cu siguranţă va aduce fericirea locatarilor ei. În unele regiuni din Polonia el era văzut ca un protector al gospodăriei în general, chiar al grânelor şi al recoltelor. La cehi, slovaci şi polonezi acest şarpe trăia sub pragul casei, fiind de asemenea considerat stăpânul acesteia (*hospodaříček*). Şi la slavii de sud şarpele proteja şi câmpul, pădurea etc.

Atracţia şerpilor pentru lapte (probabil reminiscenţă a unor ofrande aduse lor) se manifestă în două direcţii:

a) ca spirit benefic, laptele este o ofrandă, el fiind hrana lui preferată, pe care o primeşte sau pe care şi-o ia singur. La români, francezi, ucraineni, lituanieni, letoni, estoni, norvegieni etc. şarpele este surprins bând lapte, uneori chiar din doniţa cu lapte proaspăt muls (Coman, 167; Gorovei, 1942, 6; Sébillot, 285).

b) ca spirit malefic, având o funcţie specifică acestora – aceea de a fura laptele animalelor, pentru el, ca hrană, sau pentru stăpânul casei pe lângă care trăieşte (ca la ucraineni). De multe ori însă moartea lui atrage după sine şi moartea vacii respective (la slovaci – Potebnea, 493; la sârbi, croaţi, bulgari – Afanasiev, 1982, 268; la ucraineni, polonezi – Gura, 1984, 140); de aceea se spune că nu este bine să omori un astfel de şarpe – când suge laptele de la vacă el sporeşte în acest fel cantitatea de lapte, ca un adevărat spirit al fertilităţii (la români – Gorovei, 1942, 3; la francezi – Sébillot, 275).

O altă funcţie, întâlnită şi la alte tipuri de duhuri ale casei (antropomorfe şi nu numai) este aceea de a împleti coamele cailor, atribuită de francezi tot şerpilor (Sébillot, 75).

În folclorul românesc există şi situaţii când şarpele casei atinge dimensiuni fabuloase, veghind ca jurămintele, făcute în casă (deci încărcate cu o putere deosebită), să fie duse la îndeplinire – eroul blestemat este mâncat (ca în baladele *Balaurul, Cântecul şarpelui, Mistriceanu* etc.). De altfel, şarpele veninos, tot o ipostază a morţii, este o altă latură a aceleiaşi zeiţe-şarpe a fertilităţii de care am vorbit mai sus.

Toate aceste aspecte aveau în vedere, după cum am mai amintit, şarpele htonian. În unele limbi slave denumirea acestuia era cuprinsă în temă (*zmej* 'şarpe, balaur'). Este posibil, pe pe de-o parte, ca numele lui să fie o trimitere directă la natura „pământeană" a şarpelui, iar, pe de altă parte, ca acest cuvânt să fi fost, la origine, o simplă determinare a reptilei, 'cel ce se târăşte pe pământ' fiind, deci, un eufemism (Ionescu, 34, 76, 147).

Slavii cunosc, însă, şi un alt tip de şarpe domestic, o divinitate ignică, ***şarpele de foc***, ('zmeu, balaur' – la ruşi *Ognennyj zmej, Naletnik, Letučij,* la polonezi *Atwór*).

https://biblioteca-digitala.ro

Deosebirea dintre cele două tipuri de şarpe este atât în privinţa aspectului, cât şi a acţiunii. Şarpele de foc este un şarpe zburător, demon benefic, protector al casei şi al animalelor. Spre deosebire de şarpele htonian – demon pasiv –, cel zburător este activ: el aduce bani, cereale, lapte etc. stăpânului casei, luându-le de la alţi oameni. Tocmai această ultimă trăsătură, care îl face atât de diferit de alţi şerpi, reprezintă o contaminare, o influenţă a tipului *c* de spirite ale casei – a ***spiriduşului***. Lui i se atribuie legătura cu bogăţiile, comorile, pe care le aduce la casele pe care le patronează.

Apariţia acestor spirite este atribuită miticului episod al „căderii îngerilor". O parte din îngerii răzvrătiţi a rămas în văzduh – şerpii zburători (zmei, balauri, zburători), alţii au început să se târască pe pământ. Printre aceste târâtoare sunt şerpi „casnici" – duhurile protectoare ale gospodăriei, de care ne ocupăm acum (Zelenin, 51).

Alte credinţe ruseşti referitoare la aceste duhuri spun că pot apărea dintr-un ou de cocoş negru, care trebuie purtat în sân etc., aceasta fiind „reţeta" tipică de obţinere a spiriduşilor, drăcuşorilor, întâlnită la multe popoare. Tot la ruşi acest tip de şarpe suferă şi o altă influenţă, a unui personaj mitologic diferit, a ***zburătorului*** (zmeului, *incubus*), de care se apropie şi prin faptul că, sub forma unei pare de foc, intră pe horn în casă (Cerepanova, 48). Legătura care există între aceste personaje este realizată şi prin prezenţa unei funcţii comune: atracţia spre legături sexuale cu oamenii, personificarea dorinţei sexuale. Dacă şerpii, mari iubitori de lapte, sunt prinşi sugând ugerul vacilor, nu puţine sunt menţiunile în care ei sunt întâlniţi sugând pieptul femeilor (la români – Gorovei, 1942, 8; la bulgari – Afanasiev, 1982, 268 etc.), alături de altele care dovedesc existenţa legăturilor sexuale ale duhului casei – zoo- sau antropomorf – cu femeile din acea locuinţă.

De altfel, şi la români *„se zice că sburătorul se face dintr-un şarpe. Se strâng şerpi mulţi la un loc şi încep să se bată. Bătându-se cu gurile, începe să le curgă nişte bale ca spuma sau ca un fel de zoale. Din aceste zoale se face o piatră, şi care şarpe o înghite, acela se face zburător"* (Candrea, 1944, 156).

Şarpele de foc este cunoscut şi de popoarele baltice: ***aitwaras*** la lituanieni, ***puke*** la letoni etc. Acesta aduce bogăţii în casă, furând noaptea bani, lapte, miere de la vecini, transportându-le pe calea aerului, în coada sa de forma unui sac. El poate fi obţinut în mai multe feluri: este cumpărat sau primit de la diavol în schimbul unui suflet; poate fi cumpărat de la un alt posesor care vrea să scape de el sau poate fi scos dintr-un ou de la un cocoş de 7 ani. Cum se întâmplă şi cu spiriduşii, oamenii scapă foarte greu de el (cel mai adesea prin vânzare sau prin vicleşug). Dacă acest lucru nu reuşeşte, şarpele se poate răzbuna pe posesor, incendiindu-i gospodăria etc. Se observă o altă contaminare, cu tipul *b*: *aitvaras* se revendică şi ca un ocrotitor al cailor, cărora le ţesală sau le împleteşte coamele, trimite oamenilor coşmare (a se vedea la ruşi *domovoj, dvorovoi*).

Din materialele analizate se poate contura imaginea şarpelui (broaştei, şopârlei) ca divinitate htoniană, protectoare a casei, a gospodăriei, cu adânci rădăcini într-o mai

https://biblioteca-digitala.ro

veche divinitate a fertilităţii, cu drept de viaţă şi de moarte (aşa cum era însăşi natura ei), ce putea influenţa în bine sau în rău soarta oamenilor care locuiau în acea casă.

Un personaj mai nou, realizat printr-o cumulare a funcţiilor tipice diferiţilor patroni şi protectori ai casei se întâlneşte în aria balto-slavă, prin contaminarea unor personaje mitologice tipologic diferite (*şarpele casei, spiriduşi, domovoj, zburător*) în interiorul unei zone de contact.

În rest, şarpele, ca protector al casei, este reprezentat destul de unitar, principala sa funcţie fiind cea de a asigura, adesea prin simpla sa prezenţă, liniştea sau echilibrul de care avea nevoie familia. Dispariţia lui, indiferent cum se realiza, atrăgea după sine proscrierea casei, ea nefiind capabilă să-şi venereze strămoşii, adevăraţii stăpâni, introducând un moment de ruptură în existenţa familiei, o existenţă nouă, sub semnul pericolului, al necunoscutului, de astă dată în afara comunităţii păstrătoare a tradiţiei.

BIBLIOGRAFIE

Afanasiev, A. A., *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu,* vol. II, Moscova, 1868; vol. III, 1869.

Afanasiev, A.A., *Drevo zižni. Izbrannye stat'i,* Moscova, 1982.

Antonescu, Romulus, *Simbolica locuinţei ţărăneşti,* în „Ethnos", 4/1994, Bucureşti, Editura Museion.

Čajkanović, Veselin, *Mit i religija u srba,* Belgrad, 1973.

Candrea, I.A., *Iarba fiarelor. Studii de folklor,* Bucureşti, 1928.

Candrea, I.A., *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică,* Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944.

Cerepanova, O.A., *Mitologičeskaja leksika russkogo Severa,* Leningrad, 1983.

Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri,* I, III, Bucureşti, Ed. Artemis, 1994, 1995.

Ciauşanu, Gh. F., *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă,* Bucureşti, 1914.

Coman, Mihai, *Mitologie populară românească,* vol. I, Bucureşti, Ed. Minerva, 1986.

Gimbutas, Marija, *Civilizaţie şi cultură,* Bucureşti, Ed. Meridiane, 1989.

Gorovei, Artur, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român,* Bucureşti, 1915.

Gorovei, Artur, *Şarpele de casă. Cercetări de folklor,* în „Analele Academiei Române", Memoriile Secţiunii Literare, seria III, tom XI, 1941–1942, Bucureşti, 1942.

Gruşko, Elena, Iuri Medvedev, *Slovar' russkich sueverij, zaklinanij, primet i poverij,* Nijni-Novgorod, 1995.

Gura, A.V., art. *Laska (Mustela Nivalis) v slavjanskich narodnych predstavlenijach,* în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor,* Moscova, 1984.

Gura, A.V.–1, art. *Ljaguška,* în vol. *Slavjanskaja mifologija,* Moscova, 1995.

Gura, A.V.–2, art. *Jaščerica,* în vol. *Slavjanskaja mifologija,* Moscova, 1995.

Ionescu, Anca Irina, *Lingvistică şi mitologie,* Bucureşti, Ed. Litera, 1978.

Kernbach, Victor, *Dicţionar de mitologie generală,* Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.

Mac Culoch, J. A. (red.), *The Mythology of All Races,* vol. 7, Boston, 1916–1932.

Meletinski, E. M. (red.), *Mifologičeskij slovar',* Moscova, 1990.

Muşlea, Ion, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hasdeu,* Bucureşti, Ed. Minerva, 1970.

Niculiţă-Voronca, Elena, *Datinele şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică,* Cernăuţi, 1903.

https://biblioteca-digitala.ro

Pamfile, Tudor, *Mitologie română. I. Prieteni şi duşmani ai omului,* Bucureşti, 1916.
Potebnea, A.A., *O dole i srodnych s neju suščestvach,* în vol. *Slovo i mif,* Moscova, 1989.
Prokofieva, E.D., *Starye predstavlenija sel'kupov o mire,* în vol. *Priroda i čelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i Severa (vtoroj poloviny XIX – načeala XX vv.),* Leningrad, 1976.
Rădulescu-Codin, C.D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele,* Bucureşti, 1909.
Sébillot, Paul, *Le Folklore de France,* vol. 5, *La Faune,* Paris, 1984.
Stoinev, Anani, *Bălgarskite slavjani. Mitologija i religija,* Sofia, 1988.
Şăineanu, Lazăr, *Basmele române,* Bucureşti, Ed. Minerva, 1978.
Tokarev, S. A. (red.), *Mifi narodov mira. Enciklopedija,* vol. I–II, Moscova, 1991–1992.
Tylor, E.B., *Primitive Culture,* trad. în limba rusă, Moscova, 1989.
Zelenin, *Opisanie rukopisej učenogo archiva Russkogo geografičeskogo obščestva,* Petersburg, 1914.

https://biblioteca-digitala.ro

PROTECŢIE ŞI VINDECARE – MAGIA SCRISULUI ŞI A CĂRŢII

ALEXANDRU OFRIM

Viaţa de zi cu zi a ţăranului era o luptă neîncetată pentru a îndepărta nenumăratele pericole ce se puteau abate asupra căminului său. Dominaţi de un profund sentiment de insecuritate, de frici reale sau imaginare omniprezente, locuitorii satelor româneşti împărtăşeau nelinişti şi angoase specifice societăţilor agrare. Omul culturii tradiţionale trăia într-o lume pe care nu o putea controla, lume populată de forţe ale răului, de fiinţe demonice, cauzatoare de maleficii, de boli şi de moarte. Fundamental, ţăranul se simţea slab şi ameninţat de acest mediu ostil, unde la fiecare pas se ivea o nouă primejdie. Fiecare căuta să se protejeze, să păstreze un echilibru magic prin rituri şi tabuuri protectoare.

Aceste reguli magice însoţesc marile momente şi praguri ale vieţii: naşterea, căsătoria, moartea. Mai mult, ţăranul trebuia să găsească soluţii cotidiene pentru a-şi proteja familia, recolta, animalele. Boala oamenilor şi a animalelor, lipsa de roade a ogorului şi a grădinii nu erau „naturale" pentru ţăran. El vedea aici o intervenţie divină (ca o corecţie pe care Dumnezeu o aplică pentru păcatele omului), dar mai ales acţiunea unor agenţi malefici.

George Coşbuc, în linia raţionalistă a Şcolii Ardelene, combate „superstiţiile" privitoare la originea bolilor: „E adevărat că multe pricini ale boalelor sunt ascunse şi greu de înţeles şi trec peste puterile priceperii voastre. Atunci apoi credeţi, aşa de neînţelepţeşte, că boala v-a venit din senin şi Dumnezeu ştie cum şi alergaţi apoi la închipuirile voastre, la Iele, la Sfinte, la Muma Pădurii, la Joimăriţe, ba chiar mai rău ca asta, vă închipuiţi că boala v-a trimis-o cutare şi cutare vrăjmaş ori babă"[1]. Conform concepţiei creştine, boala este o consecinţă a păcatului originar. Prin faptul că Adam şi Eva s-au supus vicleniei diavolului, acesta a prins puteri asupra oamenilor. Boala este, deci, efectul acţiunii malefice a diavolului. În mentalitatea tradiţională românească, diavolul este pricinuitorul tuturor bolilor, manifestându-se prin ele în mod indirect sau direct, prin posedare[2].

Boala se iveşte în microcosmosul care este corpul uman sub influenţa acestor forţe exterioare, invizibile, care sălăşluiesc în macrocosmosul care este universul. Între aceste lumi există căi de comunicare, forţa responsabilă de boală sau necazuri este susceptibilă de a răspunde intervenţiei magice a oamenilor. Maleficul, prezent

[1] *Superstiţii păguboase ale poporului nostru*, Bucureşti, 1909, p. 11.

[2] Vezi Artur Gorovei, *Literatură populară*, ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, vol. II, p. 18–23.

REF, tom 43, nr. 1–2, p. 43–72, Bucureşti, 1998

https://biblioteca-digitala.ro

difuz în lume, riscă să pătrundă în corpul omului, dacă un întreg arsenal de rituri şi tabuuri nu îl împiedică. Acest sistem de reprezentări privind sănătatea şi boala a determinat o concepţie terapeutică specifică.

O caracteristică a culturilor tradiţionale este credinţa în forţa cuvântului[3]. Actul de vorbire are finalităţi pragmatice, fie că este rugăciune, descântec, blestem sau urare. Cuvântul creează şi transformă, este o formă de expresie rituală cu efecte benefice sau malefice. Ernest Bernea reproduce declaraţiile unor ţărani despre forţa cuvântului: „Cuvântul vine de la Dumnezeu şi are taina lui. Dacă n-ar fi aşa, de ce am mai avea grai. Cuvântul are putere că e de la Dumnezeu. Până nu-i cuvânt, nu-i nimic"[4]. Cuvântul este un important instrument al practicilor magice. El are puterea de a ţine la distanţă supranaturalul malefic, de a-l extrage din corpul bolnav dacă agresiunea s-a produs deja.

Nu numai descântecul, ci şi un act narativ, o poveste poate îndepărta diavolul de la casa omului. În Bucovina, de exemplu, exista credinţa că: „Unde se spun poveşti în casă, acolo e Dumnezeu. Ori plăteşti sărindar la biserică; ori spui o poveste e tot una"[5]. În mentalitatea populară, cuvântul rostit deţine o funcţie instrumentală care poate produce efecte benefice sau malefice.

Ce se întâmplă atunci când omul aparţinând culturii orale intră în contact cu cuvântul scris? Ceea ce dorim să demonstrăm în lucrarea de faţă este faptul că mediile orale operează un transfer al încărcăturii simbolice şi magice de la cuvântul rostit la cuvântul scris. Presupusa, misterioasa eficacitate a cuvântului rostit se extinde şi asupra realizării lui grafice, cu atât mai mult cu cât aceasta necesita o ştiinţă şi o tehnică pe care puţini oameni o stăpâneau.

În ambianţa culturală dominată de oralitate, scrisul şi cartea dobândesc conotaţii simbolice şi sunt incluse în practici care de cele mai multe ori nu au nimic de-a face cu funcţia lor de mijloace de comunicare şi cu conţinutul lor referenţial. Această întrebuinţare a scrisului, alta decât cea de a înregistra şi transmite vorbirea şi gândirea umană, o vom numi „utilizare marginală".

Scrisul şi cartea sunt captate de circuitele acţiunii magice – modalitate de a le încorpora în sistemul de gândire, în mentalitatea specifică omului tradiţional. Scrisul şi cartea au fost integrate în ansamblul practicilor instituite de comunitatea tradiţională pentru a se apăra de acţiunea forţelor malefice. Funcţionalitatea cuvântului scris se integrează aşadar magiei, scrisul deţinând o valoare suplimentară, care protejează eficienţa magică. Capacităţii scrisului de a conserva şi transmite un

[3] În cosmogonia creştină, cuvântul este o forţă primordială, în care îşi au originea toate lucrurile: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul" (*Ioan*, 1,1).

[4] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985, p. 258–259; vezi şi Ernst Cassirer, *Language and Myth*, New York, 1946, capitolul *Word Magic*, p. 44–62; Stanley Tambian, *The Magical Power of Words*, în „Man", 1968, nr. 2, p. 175–208.

[5] Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român*, Cernăuţi, 1903, p. 1241; vezi şi Mihai Pop, *Performarea şi receptarea povestirilor*, în Academia Română, „Memoriile Comisiei de Folclor", tom I (1987), Bucureşti, 1990, p. 9–13.

https://biblioteca-digitala.ro

mesaj în spaţiu şi timp i se atribuie o eficienţă sporită în încercarea de a intra în legătură cu forţele supranaturale.

Utilizarea magică a scrisului şi a cărţii, însoţită de gesturi rituale, activează forţe latente care se pot pune în slujba celui care operează. În funcţie de scopul urmărit, distingem mai multe tipuri de utilizare marginală a scrisului şi a cărţii: apotropaică, taumaturgică şi divinatorie (de acest ultim tip ne vom ocupa într-o lucrare viitoare).

În investigarea acestor aspecte ne-am confruntat cu dificultăţi izvorâte din lipsa unor cercetări de teren riguroase, sistematice. Literatura etnografică şi folclorică românească a acordat puţină atenţie acestor manifestări, pe care le-a semnalat doar în treacăt. Bazându-ne pe aceste menţiuni, pe informaţiile din manuscrisele româneşti din secolele XVII–XIX şi pe cercetări de teren proprii, vom proceda la o organizare de fapte şi de observaţii asupra lor, vom încerca să sugerăm câteva deschideri ale fenomenului în discuţie.

I. Utilizarea apotropaică a scrisului şi a cărţii

O carte populară de largă circulaţie în spaţiul românesc a fost *Visul Maicii Domnului.* Textul este derivat din apocriful *Adormirea Maicii Domnului,* păstrat în versiuni copte, greceşti şi latineşti, fiind cunoscut la toate popoarele creştine[6]. Într-o scrisoare din 1897, adresată lui Simion Florea Marian, folcloristul polonez Julian Jaworskij din Lemberg (Lvov) îi aduce la cunoştinţă faptul că lucrează la „istoria unei rugăciuni populare apocrife ruseşti şi a unei amulete cunoscute sub numele de «Visul Maicii Domnului», rugându-l pe preotul bucovinean să-i comunice dacă acest text este cunoscut şi de români, pentru că aceasta i-ar confirma originea lui bizantină: „Căci dacă şi românii au această rugăciune, deşi ei au avut relaţii reciproce cu Apusul medieval catolic, atunci rugăciunea nu poate proveni decât din Bizanţ, sau a avut acolo o redactare paralelă". Tot din această scrisoare aflăm că la polonezi şi ruşi se crede că: „Cine va păstra această rugăciune în memorie, fie în ruga zilnică, fie scrisă, aceluia i se vor ierta păcatele sau îşi va găsi răsplata încă în această lume. Rugăciunea a fost inclusă, mai târziu, în «Scrisori din cer»"[7].

În varianta românească, *Visul Maicii Domnului* este un mic text care a circulat sub formă manuscrisă dar şi tipărită, povestind despre un vis al Maicii Domnului, în care îi sunt prevestite, cu trei zile înainte, patimile şi răstignirea Mântuitorului. Toate variantele cunoscute conţin la sfârşit următoarea recomandare: „Cine va scrie această sfântă carte şi o va purta la dânsul, acela va avea milă de la Dumnezeu"[8].

[6] Moses Gaster, *Literatura populară română,* ediţie îngrijită de Mircea Anghelescu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983, p. 243; Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura română,* Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1974, vol. II, p. 126.

[7] *Simion Florea Marian şi corespondenţii săi,* ediţie îngrijită de Eugen Dumitru şi Petru Froicu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1991, p. 173.

[8] Nicolae Cartojan, *op. cit.,* p. 127.

https://biblioteca-digitala.ro

Aceasta a contribuit la credința în proprietățile apotropaice ale textului, care a fost purtat ca amuletă. Un manuscris de la începutul secolului al XIX-lea, *Visul Prea Sfintei de Dumnezeu Născătoarei*, aflat la B.A.R. (ms. rom. 5309), poartă semnele vizibile ale purtării lui ca amuletă.

Existau diferite mijloace de a alunga sau a face neputincioase duhurile necurate, însă în cadrul utilizării marginale a scrisului și a cărții, atitudinile religioase prezintă în modul cel mai marcant o coloratură magică. Purtarea unor rugăciuni scrise, ca modalitate de protecție, este o practică des întâlnită în religiozitatea populară. În Franța era purtată rugăciunea numită *Passeport de L'Imaculée Conception de la Saint Vièrge*, în preambulul căreia exista recomandarea: „Il faut porter cette oraison sur soi pour être préservé de plusieurs périls, comme on l'a souvent experimenté"[9].

Lectura, copierea, răspândirea și purtarea *Visului Maicii Domnului* asigura iertarea tuturor păcatelor, după cum preciza un copist din Banat, la începutul secolului al XIX-lea: „Și iarăși vă mai poruncesc voao la cine va fi această carte să o dee de la unul la altul să o cetească sau să o izvodească sau în casă să o țină că măcar de ar ave păcate cât de multe, câte stele pră ceri, sau cât năsipul mării, câtă frunza codrului sau câtă iarba pământului, toate vor fi iertate"[10].

Numeroase cercetări folclorice și etnografice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din prima jumătate a celui următor semnalează larga răspândire în mediile populare a credinței în virtuțile apotropaice ale *Visului*. În cadrul acestei utilizări marginale se înscrie purtarea constantă a acestui text, menit să îndepărteze orice influență malefică ce ar putea acționa asupra femeilor aflate în momentul critic al nașterii (lehuza și nounăscutul). Simion Florea Marian constata prezența acestei cărți în obiceiurile de naștere: „Toate femeile însărcinate care știu ceva carte, să citească în fiecare zi *Visul Maicii Domnului*, căci atunci vor naște mai ușor și le va trăi pruncul"[11]. De asemeni, femeile însărcinate care doreau să nască mai ușor, o purtau în sân cu trei luni înainte[12]. Alteori, simpla atingere a cărții ajută la naștere: „Unele pun *Visul Maicii Domnului* pe pântecele femeii și îndată se naște"[13].

Cartea era pusă sub căpătâiul noilor născuți: „Nu-l lăsa singur că nu-i bini. Pune-i o cărtuță d-i zici *Visul Maicii Domnului* (credință din Munții Apuseni)[14]. În

[9] *La Réligion populaire*, Colloque International du CNRS, Paris, 17-18 Oct. 1977, Éditions du CNRS, Paris, 1979, p. 431; vezi și Paul Saegner, *Prière de bouche et prière de coeur. Les livrets d'heur du manuscrit à l'imprime*, în vol. *Les usages de l'imprimé*, sous la direction de Roger Chartier, Paris, Fayard, 1987, p. 212.

[10] D. Grecu, *Un manuscris din Banat de la începutul secolului al XIX-lea*, în „Banatica", II, 1973, p. 342.

[11] *Nașterea la români. Studiu etnografic*, ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu, București, Editura Grai și Suflet, 1995, p. 19; vezi și Elena D. O. Sevastos, *Literatura populară română*, ediție îngrijită de Ioan Ilișiu, București, 1990, vol. II, p. 158.

[12] Grigore Grigoriu-Rigo, *Medicina poporului*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Literare", seria II, tom XXX (1907–1908), București, 1908, p. 102.

[13] Elena O. Sevastos, *op. cit.*, p. 158.

[14] Emil Petrovici, *Folklor de la moții din Scărișoara*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", Cluj, 1939, tom V, p. 128.

https://biblioteca-digitala.ro

Banatul perioadei interbelice, *Visul Maicii Domnului* era ţinut la loc de mare cinste în casă[15]. Simion Mehedinţi, constatând larga răspândire a cultului Maicii Domnului la români, face următoarea observaţie: „Grija mamei pentru Pruncul cel prigonit de Irod şi durerile ei pentru patimile Fiului răstignit între tâlhari au fost de ajuns ca să-i facă Fecioarei Maria un loc cum nu se poate mai larg în inima poporului român. «Epistola Maicii Domnului», nelipsită din chimirul celui mai singuratic cioban de pe culmile Carpaţilor, precum şi acatistele îndreptate întâi şi întâi de toate către Maica Domnului de orice ţărancă în ceasuri grele, sunt dovezi de netăgăduit. Am putea spune că nimeni din cer nu-i mai des chemat în ajutor de mulţimea românească decât Precista, adică Maica Domnului[16]".

În timpul primului război mondial, soldaţii români ardeleni din armata austro-ungară purtau *Visul* asupra lor spre a fi feriţi de gloanţe[17]. Nichifor Crainic, deplângând excesul de ritualism al Bisericii Ortodoxe şi lipsa de adaptare a ierarhilor acesteia la nevoile timpului, ne spune că: „Acum câţiva ani, pe vremea războiului, unul dintre ei s-a dovedit atât de sărac cu creierul încât dânsul, episcop, a retipărit pentru soldaţi *Visul Maicii Domnului*. În gândul înaltului prelat, Evanghelia n-a mijit nici o clipă[18]".

Într-un fragment autobiografic, Ioan Dragoslav (lucrare premiată de Academie în anul 1908) îşi aduce aminte de o şezătoare într-o lungă noapte de iarnă, unde se povesteau întâmplări cu strigoi şi alte duhuri necurate. Unui ţăran care se întorcea noaptea de la târg acasă i-a ieşit în cale Ucigă-l Toaca sub formă de ţap. A doua zi a fost găsit la o mare distanţă de sat, abia putând să vorbească. După ce a zăcut o lună, a murit de spaimă. „–Săracu, păcatul lui, zise tata. Iată ce va să zică să se pomenească cineva la drum fără *Visul Maicii Domnului* la el. Eu îl am în cuşmă, şi nu mă despart de el în ruptul capului[19]". Plecarea într-o călătorie înseamnă traversarea unor spaţii nefamiliare, pline de neprevăzut, populate cu fiinţe malefice. Luarea unor măsuri de precauţie, cum ar fi purtarea de amulete, era indispensabilă călătoriei.

Cercetătorul basarabean Petre V. Ştefănucă consemnează şi el, într-un studiu monografic din 1936, întreprins în comuna Nişcani (Basarabia): „Unele cărţi, îndeosebi cele apocrife, sunt învăluite într-o atmosferă de superstiţie". Informatoarea Vera Stratan, 45 de ani, crede că „*Epistolia* dacă o ceteşti şi uiţi ceva când spui, înnebuneşti [...] Cartea asta e bine s-o ţii în sân şi s-o ceteşti cât mai des; o cetesc unii şi la mort"[20]. Tot în Basarabia interbelică, pe Valea Nistrului de Jos, la

[15] Melentie Şora, *Observări asupra vieţii religioase, morale, notate în comuna Sârbova*, în „Revista Institutului Social Banat – Crişana", 1938, nr. 21, p. 30.

[16] *Creştinismul românesc*, ediţie îngrijită de Doina Mezdrea, Bucureşti, Ed. Anastasia, 1995, p. 76.

[17] Nicolae Cartojan, *op. cit.*, vol. I, p. 103.

[18] *Iisus în ţara mea*, în „Gândirea", an II (1932), nr. 11 şi 12.

[19] În vol. *Povestiri biblice populare*, ediţie îngrijită de Roxana Cristian, Bucureşti, Editura Rosmarin, 1994, p. 134.

[20] *Bibliotecile ţărăneşti din Nişcani*, în „Buletinul Institutului Social Român din Basarabia", I, 1937, p. 313.

https://biblioteca-digitala.ro

căpătâiul unui copil încă nebotezat se punea „o epistolie şî şâpu cu agheazmî, pâni şî sari, ca sî nu sî lichească şeva di dânsul"[21].

Cărticica *Visul Maici Domnului* poate constitui un obiect dat de pomană, aşa cum reiese din următorul exemplu: o bătrână din Vălenii de Munte are un vis: „Am visat că iera o femeie bătrâioară şi-m spunea, a zis că să mai învăţ doo cărţi. Şi m-am gândit să iau *Visu* şi *Epistolia* şi să le dau de pomană"[22].

Credinţa o găsim nu numai la oamenii simpli, ci şi în mediile culte, alfabetizate. B.P. Hasdeu află cu surprindere că fiica lui, Iulia, la vârsta de 9 ani nu se culca fără a avea lângă ea *Visul Maicii Domnului*, imitând pe colegele ei de aceeaşi vârstă[23]. Profesorul Ion Bianu găseşte această cărticică în carnetul de note al unei studente[24]. Rezultă, aşadar, că *Visul Maicii Domnului* era purtat îndeosebi în momente de insecuritate, toate speranţele şi iluziile individuale legându-se de valoarea protectoare a textului.

Nu lipsit de interes este să semnalăm faptul că această practică este deosebit de activă şi în zilele noastre, chiar dacă biserica nu încurajează purtarea de amulete conţinând rugăciuni, nici nu le interzice, tolerând vânzarea acestora chiar în incinta lăcaşurilor sale. În micile standuri de cărţi de la intrarea în biserici şi mănăstiri putem găsi broşuri conţinând *Visul Maicii Domnului,* cum ar fi, de exemplu, una având dimensiunile de 9×6 cm (4 file legate în copertă, fără a se indica tipografia sau editura). Dimensiunile mici ale tipăriturii sugerează clar destinaţia acesteia: aceea de a fi pusă în buzunar sau în coperta actului de identitate. În colecţia „Cărţi populare", Editura „Lumina" din Oradea a scos de sub tipar o broşură de dimensiuni mici a *Visului Maicii Domnului.* O altă broşură: *Paraclisul şi Visul Maicii Domnului*, poartă chiar girul bisericii, fiind editată de Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, în anul 1994.

O legendă foarte răspândită în cărţile populare şi în folclorul popoarelor sud-est europene este accea a Avestiţei – aripa Satanei. B. P. Hasdeu[25], Moses Gaster[26] şi Nicolae Cartojan[27] au stabilit filiaţiile acestei legende, ale cărei origini merg până în mitologia babiloniană[28]. Prima redacţiune românească pe care o cunoaştem datează de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi aparţine preotului Grigore din Măhaciu (*Codex Sturdzanus*). Legenda spune că atunci când a născut Maica Domnului, demonul feminin Avestiţa a vrut „a merge să o sminteasca şi pre dânsa". Dar Arhanghelul Mihail (în

[21] Petre V. Ştefănucă, *Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos,* în *Folclor şi tradiţii populare*, Chişinău, 1937, p. 313.

[22] Alexandrina Istrătescu, *Texte populare din judeţul Prahova,* în „Grai şi suflet", III, 1927, p. 159.

[23] „Şi mărturisesc fără sfială că nici eu, nici soţia mea n-am voit a o dezamăgi asupra puterii pretinsului talisman" (B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni,* ediţie îngrijită de G. Mihăilă, Bucureşti, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1984, vol. II, p. 258).

[24] Nicolae Cartojan, *op. cit.,* vol. II, p. 128.

[25] *Op. cit.,* p. 287–294.

[26] *Op. cit.,* p. 258–264.

[27] *Op. cit.,* vol. I, p. 184–194.

[28] Vezi Valeriu Bologa, *Lamashtu–Karina–Samca*, Cluj, 1939 şi Mircea Eliade, *Demonologie indiană şi o legendă românească,* în Revista Fundaţiilor Regale", 1937, nr. 12, p. 644–649.

https://biblioteca-digitala.ro

alte variante Sfântul Sisoe) îi află intenţiile, o prinde şi o bate cu un bici de foc, silind-o să-i divulge toate numele pe care le poartă. Într-o variantă publicată de B.P. Hasdeu, Avestiţa îi dă Arhanghelului Mihail un zapis care conţine cele 19 nume ale sale: „Şi iată îţi dau acest zapis, muncitorule, care munceşti numele meu, ca să fiu lepădată de trei mile de loc şi să nu mă pociu apropia de puterea acestui zapis"[29].

Legenda Avestiţei conţine o veche credinţă demonologică, potrivit căreia demonul poate fi controlat de cel care cunoaşte formula magică alcătuită din înşiruirea numelor secrete pe care acesta le poartă. De asemeni, un text care relatează o întâmplare mitică (respectiv, în cazul nostru, înfrângerea Avestiţei de către sfinţi) reprezintă pentru mentalitatea tradiţională o sursă de putere magică[30].

Din cărţile de colportaj, legenda Avestiţei a trecut în credinţele populare româneşti. Avestiţa sau Samca devine cel mai viclean şi mai periculos spirit necurat, care chinuie femeile însărcinate sau lehuze, precum şi pe noii născuţi. Printre practicile magice de prevenire sau de îndepărtare a acestui spirit malefic se numără şi cel descris de Simion Florea Marian: „...mai fiecare femeie îngreunată şi mai ales acelea, care au fost, încă pe când erau mici, atacate de acest spirit rău, temându-se ca nu cumva să fie cuprinse şi maltratate de dânsul şi în timpul naşterii, pun ca să li se scrie în formă de cărticică un fel de rugăciune, numită în unele părţi ale Bucovinei «Rugăciunea Sf. Arhanghel Mihail», care nu numai că cuprinde în sine toate numirile lui, ci e totodată îndreptată în contra lui, şi pe care femeile o poartă ca amulet la sine, de cum s-au simţit că au purces îngreunate şi până după naştere, unele chiar toată viaţa"[31].

Aceste înscrisuri magice purtau numele de „cărţi de samcă" şi erau menite să fie purtate la gât, atârnate în încăperea unde se afla femeia lehuză sau copilul mic, pusă în leagănul acestuia[32]. Formula era aproximativ aceeaşi şi ea reitera scenariul prinderii şi pedepsirii Avestiţei. Este vorba de un „recurs la analogie" – se încearcă raportarea unei situaţii terestre la una divină similară, în care duşmanul este biruit. Sunt invocaţi sfinţii (Arhanghelul Mihail, Sf. Sisoe), Maica Domnului. Identitatea de situaţii trebuie să conducă la identitatea de deznodământ.

„Cărţile de samcă" trebuiau scrise doar de bătrâni, niciodată de oameni tineri, pentru că Samca se putea răzbuna pe aceştia, „pe când de moşnegi nu se leagă aşa de uşor"[33].

Majoritatea informaţiilor indică drept „scriitori" ai „cărţilor de samcă" pe preoţi, călugări, dieci şi cantori de biserică[34]. Folcloristul Mihai Lupescu, în 1899 con-

[29] *Etymologicum Magnum Romaniae*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1976, vol. II, p. 689.

[30] A.A. Barb, *The Survivance of Magic Art*, în vol. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. by A. Momigliano, Oxford University Press, 1963, p. 122–123.

[31] *Naşterea la români*, p. 24.

[32] C. Nestorescu, *Avestiţa, aripa Satanei*, în „Ion Creangă", 1911, nr. 2; Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916, p. 238; B.P. Hasdeu, *Etymologicum*, vol. II, p. 216; Elena D. O. Sevastos, *op. cit.*, p. 196; I.-A. Candrea, *Folclorul medical român comparat*, Bucureşti, 1944, p. 163–164; Emil Turdeanu, *Un manuscris miscelaneu necunoscut*, în „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", an X (1932), nr. 1–4.

[33] S.Fl. Marian, *op. cit.*, p. 24.

[34] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1976, p. 263–264.

https://biblioteca-digitala.ro

semna că: „Cei mai mulţi scriitori ai acestui leac îl scriu cu litere chilirice şi rar unde mai găseşti câte un asemenea odor. Ei fac negustorie cu asta, căci fără un leu sau mai bine nu-l scriu. Pe mine, cu toate că nu-mi trebuia pentru scopul care credea el, mă ţine aproape îndoit taxa de mai sus, căci altfel nu puteam avea acest chip de tămăduit boalele"[35].

Numeroase manuscrise miscelanee din secolele XVII–XIX conţin „cărţi de samcă". De exemplu, într-un manuscris din anul 1810, înaintea textului propriu-zis se face precizarea: „Această carte este pentru ca să nu se apropie diavolul de acea casă unde se vor afla aceste scrise"[36]. Deosebit de interesantă este o însemnare de copist de la începutul secolului al XIX-lea: „Această epistolie cu moliftele ei dimpreună i cu zapisul Avestiţii ce se află scrise întru această carte este a dumnealui dascălul Costache, cântăreţul Colţii. Şi am scris-o eu, spre veşnică pomenire. Dumitru Paapa"[37]. Aşadar, acest cărturar mărunt copiază „zapisul Avestiţei" pentru dascălul bisericii Colţea din Bucureşti. Putem presupune că dascălul deţinea acest model pentru a-l utiliza la cerere. Aceste personaje, secundanţi ai preoţilor, nu erau lipsite de o oarecare cultură livrescă, situându-se la graniţa dintre oralitate şi cultura scrisă. Totodată, ei sunt mai puţin dependenţi de ierarhia bisericească, de rigorile dogmei creştine, în comparaţie cu preoţii.

Acţiunea magică, protectoare a textului scris este pe deplin operantă dacă i se alătură şi o imagine. Paralel cu eficacitatea formulei, valoarea proprie a imaginii îşi exercită efectul complementar, potenţându-i forţa magică. În Moldova, la sfârşitul secolului trecut, călugării dădeau femeilor „o carte în care este făcut chipul dracului înconjurat de o scrisoare cu blesteme bisericeşti. Cartea trebuia purtată trei luni şi se cheamă carte de samcă"[38]. Mai întâi se desena chipul Samcei şi al Arhanghelului Mihail care o bate cu un bici de foc şi o străpunge cu o sabie. Sub acest desen urma textul propriu-zis[39]. „Cartea de samcă" avea uneori ca suport material nu o simplă bucată de hârtie, ci chiar un perete interior al casei[40]. După 1870, „cărţile de samcă" încep să circule în exemplare tipărite, având o imagine reprezentând pe Sf. Sisoe, care ţine protector un copil în braţe, şi Arhanghelul Mihail, care străpunge demonul cu sabia. Două asemenea tipărituri au fost reproduse de Simion Florea Marian[41]. Henri Stahl ne-a lăsat în capitolul *Calea Văcăreşti* din cartea sa *Bucureştii ce se duc* o descriere a librăriei „Pinath", care punea în vânzare *Minunile Sfântului Sisoie cu mare tablou colorat:* „Colorat. Hm! Cerul pe care se profilează Arhanghelul Mihail

[35] *Un leac contra răului copiilor,* în „Şezătoarea", 1899, nr. 8–9–10, p. 157.

[36] *Ms. rom. nr. 1194,* BAR, f. 19r-v.

[37] *Ms. rom. nr. 4835* (cca 1822–1826), BAR, f. 95.

[38] Gr. Grigoriu-Rigo, *op. cit.,* p. 163.

[39] Vezi H. Tiktin, *Descântec din 1800,* în „Arhiva Societăţii Ştiinţifice şi Literare din Iaşi", 1889, nr. 2, p. 247–248; *Ms. rom. 4862 (1821)* la fila 3 conţine o miniatură reprezentând aceeaşi scenă.

[40] S.Fl. Marian, *Naşterea la români,* p. 24.

[41] *Ibidem,* p. 26–27.

https://biblioteca-digitala.ro

ţinând de chică pe Satana, înfingându-i sabia în gura închisă şi Sf. Sisoie cu un copilaş în braţe, e văpsit în rose-pale. La atât se reduce coloratul"[42].

Aceeaşi temă iconografică a pedepsirii Avestiţei o regăsim în caietul de modele al lui Radu Zugravu[43], ceea ce demonstrează subtilele raporturi stabilite între imaginea figurativă, cultura scrisă şi cultura orală. Rămânâd în domeniul iconografiei, trebuie să semnalăm şi cazul particular, deosebit de interesant, al unei icoane pe lemn din Vâlcea. În registrul superior al acesteia este pictată imaginea combaterii Avestiţei de către Arhanghelul Mihail şi Sfântul Sisoe; textul din registrul inferior, care continuă şi pe spatele icoanei, este de fapt o „carte de samcă"[44]. În mentalitatea populară, imaginea emana o forţă benefică. Este cunoscut locul şi rolul icoanei în cadrul gospodăriei ţărăneşti. Pe lângă funcţia ei religioasă, menită a mijloci contactul omului cu divinitatea, icoana deţine şi funcţii magice, apotropaice şi de fertilitate: „Fiecare icoană avea semnificaţia ei, dezvăluită prin ceea ce reprezintă şi credinţa în binefacerile ei mântuitoare o sădise în suflete nu numai învăţătura Bisericii strămoşeşti ci şi toată literatura populară apocrifă, cea astrologică şi de prevestire etc. care circula în manuscrise în toate părţile"[45]. Alături de icoane putem aminti şi xilogravurile ţărăneşti cu teme biblice, răspândite în Transilvania secolelor XVIII–XIX, lipite pe crucile aflate la răspântii sau aşezate în grajduri pentru a ocroti animalele (Ion Muşlea a văzut în satul Boholţ, din judeţul Hunedoara, icoana reprezentându-l pe Sf. Gheorghe în grajdul vitelor şi în şuri – pentru a păzi bunurile din ele)[46].

Utilizarea „cărţilor de samcă" drept mijloc de apărare contra duhurilor rele o regăsim şi în perioada interbelică, fiind semnalată de cercetările monografice întreprinse în satul Cornova din Basarabia. Astfel, cercetătoarea Ştefania Cristescu ne descrie practica descântatului „de strâns" (tulburări respiratorii la copil)[47]. Atunci când se constatau semnele bolii, se recurgea mai întâi la actul magic al descântatului, prin care duhul rău era somat să părăsească trupul copilului bolnav. Dacă descântecul nu dădea rezultate, se recurgea la „facerea cărticelei". Acest caz este semnificativ pentru descifrarea mecanismelor asimilării scrisului de către mentalitatea magică a omului tradiţional Deoarece vindecarea nu s-a putut obţine prin incantaţia orală, toată nădejdea este pusă în eficacitatea magică sporită a cuvântului

[42] Bucureşti, 1910, p. 57.

[43] Teodora Voinescu, *Radu Zugravul*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1978, p. 64.

[44] Ioana Ene, *Un document etnografic foarte rar – tableta apotropaică din colecţia Muzeului Judeţean Vâlcea*, în „Buridava", IV, 1982, p. 247–250.

[45] Ion Muşlea, *Zugravi şi icoanele pe hârtie (xilogravurile, stampe) şi sticlă din Transilvania*, în „Biserica Ortodoxă Română", 1964, nr. 7–8, p. 770.

[46] *Ibidem*, p. 669; vezi şi Ion Muşlea, *Xilogravurile ţăranilor români din Ardeal*, în „Artă şi tehnică grafică", 1939, nr. 9; Marika Kiss-Grigorescu, *Xilogravura populară din Transilvania în secolele XVIII–XIX*. Catalog de expoziţie, Muzeul Naţional de Artă, 1970.

[47] *Practica magică a descântatului de strâns în satul Cornova*, în „Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", an X, (1932), nr. 1–4, p. 371–380.

https://biblioteca-digitala.ro

scris. Avantajul acestuia este că materializează vorbirea. Semnele grafice reprezentând cuvintele, transpuse pe un suport material (hârtia), pot fi păstrate în proximitatea corpului, pot fi atinse, reprezintă o speranţă tangibilă. Este inevitabil, deci, ca formulele scrise să deţină o forţă magică mult mai mare decât formulele orale.

Avantajele „tehnologiei scripturale" în magie sunt remarcate de Ştefania Cristescu: „Dacă în Cornova, cărticica se bucură încă de preferinţa sătenilor, este pentru că, probabil, convine mentalităţii religioase, specifică românului basarabean. Descântatul cu ajutorul descântecului [...] e o tehnică mult mai simplă, lipsită de solemnitatea aproape religioasă a cărticelei, care păstrează încă miros de tămâie şi metanii"[48]. În Cornova existau trei femei ştiutoare de carte care se ocupau cu scrierea acestor „cărticele". Una dintre acestea, Veruţa Dângă (33 de ani) cumpărase o *Epistolie a Domnului Nostru Isus*, pe care a sfinţit-o la biserică, de Paşti, când sfinţeşte preotul pasca, şi o scrie de opt ani, atunci când e trebuinţă, pe o foaie de hârtie. De remarcat faptul că *Epistolia* a fost sfinţită la biserică (ceea ce denotă aceeaşi mentalitate magico-religioasă), dobândind astfel o valoare sporită, consacrarea transmiţând cărţii o energie benefică, propice comunicării cu sacrul în lupta contra duhurilor necurate.

Eficacitatea „cărticelei" era dată de îndeplinirea unui ritual anume. În camera copiilor, în prezenţa părinţilor acestuia, se aprindea o lumânare la icoane, se tămâia încăperea şi se rostea *Tatăl nostru*. Apoi se citea „cărticica". La final aceasta era pusă pe pieptul copilului. Citirea acesteia cu voce tare este şi o ocazie de divinaţie: „Dacă o ceti de-a dreptu, fără să se împiedice, îi trece copilului, dar dacă o fi să moară copilul, nu poate ceti cărticica. Să-nnăduşe"[49]. Tot la Cornova, un tânăr scria şi el „cărticele": „Copilul lui Ilie Rusu, Irimia lui Ilie Rusu, faşe cărtişele. Ş-are leac, că-i dai hârtie şi iel îţi face cărtişica de-acasă ş-apoi ţ-o şiteşte şi-ţ treşe. Am descântat pe copilu meu ăst mare de strâns. *Dac' s-a-n-sura n-a mai pute faşe cărtişele*" (subl. n.)[50]. Eficacitatea acestui act magic este asociată deci cu ideea de puritate a celui care operează. Schimbarea condiţiei acestuia, prin căsătorie, îi anulează puterea de a face „cărticele" eficiente.

Preotul cărturar Paul Mihail îşi aminteşte de anii petrecuţi la seminarul din Chişinău (1918–1921), când, familiarizat fiind cu vechea scriere chilirică, era solicitat de bătrânele satului Cornova să citească „epistolii şi descântece cu Avizuha – aripa satanei, de pe hârtii scrise cu chilirică, scoase din lăzi pe care mi le dădeau babele din Cornova, ca să le citesc la copii bolnavi de diaree în lunile de vară"[51]. Menţionăm că „Avizuha" sau „Avezuha" era numele sub care era cunoscută „Samca" în unele zone locuite de români.

[48] *Ibidem*, p. 375.

[49] *Ibidem*, p. 380.

[50] Din materialele inedite ale cercetărilor Ştefaniei Cristescu, în volumul îngrijit de Sanda Cristescu-Golopenţia, *Descântece din Cornova – Basarabia*, Hiatus, Providence, 1984, p. 138.

[51] *Pagini din Jurnal*, în „Adevărul literar şi artistic", an VI, nr. 391 din 26 octombrie 1997, p. 9.

https://biblioteca-digitala.ro

Un alt text apocrif care a avut o mare răspândire în spaţiul românesc a fost *Epistolia Domnului Nostru Iisus Hristos* (sau *Legenda Duminicii).* Acest gen de corespondenţă apocrifă îşi are originile în primele secole ale creştinismului, când alcătuirea „misivelor celeste" folosea la justificarea unor chestiuni religioase[52]. Astfel, *Epistolia* – ca pretins mesaj epistolar divin, căzut din cer la Roma, Ierusalim sau Bethleem – încerca să-i convingă pe creştini să „păzească" duminica, să cinstească ziua Domnului prin repaos şi participarea la liturghie. În Occident sunt cunoscute mai multe cazuri de „corespondenţă divină", asemenea scrisori intrând în categoria relicvelor, până târziu, în secolul al XIX-lea[53]. Multe dintre acestea au fost tipărite, răspândite de colportori, destinate a fi purtate ca amuletă[54]. Din Occident, unde a cunoscut o mulţime de variante, acest text apocrif, pe filieră slavă, a pătruns şi în cultura românească: „Ea circulă şi azi în masele populare, unde este cetită cu sete şi căutată – de cele mai multe ori purtată chiar de cei care nu ştiu carte – ca un talisman; şi în diferitele centre ale ţării, unele case editoriale şi-au creat o sursă frumoasă de venit din tipărirea cărţuliei"[55]. B.P. Hasdeu constata că între anii 1862 şi 1879, numai tipografiile bucureştene au scos pe piaţă 16 ediţii, ceea ce, la un tiraj de 5 000, însuma un total de 80 000 de exemplare[56].

Cea mai veche copie românească pe care o cunoaştem a fost făcută de popa Grigore din Măhaciu (*Codex Sturdzanus*): „La cetatea Irusalimului, la scaunul sfânt, căzdu o piatră din ceriu. Mică era şi în vedere, însă nime nu o putea rădica. Adunară-şă patriarşii şi călugării şi preuţii de stătură în trei dzile şi în trei nopţi spre rugă. Rugară Dumnădzău şi grăi glas din ceriu, de dzisă aşa: Luoaţi piatra. Deci o luo peatra patriarhul cel mare de o desveace. Într-însa află o carte. Căutară carte; cartea dzise aşe: Vedeţi fii oaminilor, ca ainte tremeş o carte la voi, iar voi nu o credzut. Tremeşu şi a doaua carte, iară nu şi vă încredzut cuvântului meu. Tremeş şi a treia scriptură"[57]. În continuare textul are caracter escatologic, fiind înşirate pedepsele cumplite pe care le vor primi pe cealaltă lume cei care nu respectă ziua de duminică. În încheiere, pentru a asigura răspândirea textului, există următoarea recomandare: „Şi această carte să o cetească săva preut, săva diac între oameni şi să înveţe să o tremeaţă de la unii la alalţi şi pre la cetăţi şi pre la domni, fără frică şi fără grije, şi să o tremeaţă în toată lumea. Rutesu voauo ceia ce voru asculta şi voru primi

[52] Asupra originii şi răspândirii acestui text vezi Denis Deletant, *The Sunday Legend,* în „Revue des Études Sud-Est Européennes", 1977, nr. 3, p. 431–451.

[53] P. Saintyves, *Les Réliques et les Images légendaires,* Paris, 1912, cap. *Talismans et réliques tombées du ciel.*

[54] Henri Delhaye, *Notes sur la legende de la lettre du Christ tombée du ciel,* în Academie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres, 1899, p. 191–192.

[55] Nicolae Cartojan, *op. cit.*, vol. II, p. 133–134.

[56] „Niciodată o carte serioasă n-a fost la noi atât de citită", *Cuvente den bătrâni*, vol. II, p. 58.

[57] *Crestomaţia limbii române vechi (1521–1639),* vol I, coord. Alexandru Mareş, Bucureşti, Editura Academiei, 1994, p. 152–153; B. P. Hasdeu aşază textul popei Grigore alături de o redacţiune modernă a *Epistoliei, Cuvente den bătrâni*, vol. II, p. 60–72; vezi şi Moses Gaster, *op. cit.*, p. 245–252.

https://biblioteca-digitala.ro

ceastă carte de o voru învăţa, eu le voi da dulceaţa raiului în vecie de veac"[58]. Diferită de versiunea existentă în *Codex Sturdzanus, Epistolia* sau *Legenda Duminicii* a fost copiată în Maramureş, între anii 1621 şi 1633 (*Codicele ieudean*). Avem aici aceeaşi recomandare finală: „Blagoslovit să fie acela preut ce o va scrie această scriptură şi o va trimite într-alt locu şi o va da derept păcatele sale. De şeaptedzeci de ori da-i-voiu lui mai mult! Să ară avea păcate pre deasupra părului capului său, lăsate-i vor fi lui şi iertate vor fi lui!"[59]

Copiată şi răspândită de copişti în secolele XVII–XVIII, tipărită în tiraje de masă la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor, *Epistolia* a cunoscut o circulaţie largă în mediile populare. Purtată ca amuletă, ea asigura protecţie şi iertare de păcate. Totodată, pretinzând că este mesaj divin, transmis direct oamenilor („căzută dn cer"), a contribuit la conturarea imaginarului scrisului şi cărţii. În mentalitatea tradiţională, scrisul şi cartea au o dimensiune sacrală. Dacă Dumnezeu ştie să scrie, atunci scrisul nu putea să vină decât din cer.

Persistenţa acestei mentalităţi, potrivit căreia Divinitatea poate să trimită scrisori oamenilor, o constatăm până în zilele noastre. Câţi dintre noi nu au găsit în cutia poştală scrisori anonime scrise de mână sau multiplicate la xerox (mai nou şi prin E-Mail), aşa-zisele „Bilete ale Sfântului Anton"?[60] Acestea pretind că „au fost găsite la Ierusalim" şi ne somează să le răspândim la rândul nostru, avertizându-ne că diverse persoane au păţit nenorociri pentru că nu au dat curs cererii de multiplicare. În schimb, cei care le copiază şi le transmit vor fi feriţi de boli şi nenorociri, vor avea parte de fericire şi de neaşteptate câştiguri băneşti.

Aceste „scrisori", chiar dacă ele conţin referiri la persoane din îndepărtata Australie sau S.U.A., nu sunt aşa de recente cum ar părea. Folcloristul Mihai Lupescu găsea prin anul 1903, răspândit printre elevii orfelinatului din Zorleni, un text care începea astfel: „Episcopul de la Ierusalim ne trimită această sfântă rugăciune ce s-a auzit în serviciul slujbei, la mormântul Domnului Nostru Iisus Hristos". Urma rugăciunea, după care se spunea: „În Ierusalim a fost auzit glas grăind în vremea sfintei leturghii a Mântuitorului şi-a fost trimisă la 9 persoane. Dacă cineva nu o va trimite la 9 persoane, îl va ajunge o mare nenorocire. În oraşul Hârşova, unul care n-a voit să o primească, nici să o trimeată mai departe, a ajuns în stare să-şi omoare fiica. Aşadar, vă rog ca în 3 zile să o împărţiţi la 9 persoane. Şi după 9 zile vă va ajunge o mare bucurie, în numele Maicei Prea Curate şi Sfântului Duh, amin!"[61] Tudor

[58] *Crestomaţia...*, p. 154.

[59] *Manuscrisul de la Ieud*, text stabilit, studiu filologic de Mirela Teodorescu şi Ion Gheţie, Bucureşti, Editura Academiei, 1977, p. 157.

[60] „Prin influenţă catolică au pătruns şi unele practici bigote şi superstiţioase, ca de exemplu «lanţul Sfântului Anton» sau postul de marţi în cinstea aceluiaşi Sfânt catolic Anton de Padova (mort la 1231), confundat de ortodocşi cu Sfântul Antonie cel Mare (mort la 356)" (pr. prof. Liviu Streza, *Păstrarea unităţii în săvârşirea cultului divin şi importanţa ei pentru unitatea Bisericii Ortodoxe Române. Combaterea inovaţiilor şi practicilor liturgice necanonice*, în „Mitropolia Ardealului", 1989, nr. 2, p. 32).

[61] Mihai Lupescu, Tudor Pamfile, *O rugăciune de la Ierusalim*, în „Ion Creangă", 1912, nr. 7, p. 193.

https://biblioteca-digitala.ro

Pamfile completează informaţiile aduse de Lupescu, amintindu-şi că o astfel de scrisoare care „făcuse printre oameni o oarecare vânzoleală" a fost trimisă în anul 1905 unui localnic din comuna Ţapu, de către fiul său stabilit în Dobrogea[62].

Editura „Lumina" din Oradea a tipărit recent, alături de *Chipul Mântuitorului,* un text numit *Talismanul. Despre picăturile de sânge vărsate de Iisus Hristos când suia Muntele Calvarului Golgota,* despre care se spune că a fost găsit la „Sfântul Mormânt al Domnului Iisus Hristos din Ierusalim. Voind creştinii David, Elisabeta şi Maftildica Brighita să afle amănunte despre Patimile Domnului nostru Iisus Hristos, El le scrie". Urmează o înşiruire de cifre: 150 de soldaţi l-au păzit, a primit 18 pumni şi 80 lovituri de picior, tras de barbă de 23 de ori, vărsând 5 475 picături de sânge ş.a.m.d. La final sunt expuse virtuţile acestei „scrisori": cel ce o va purta „nu va muri de moarte neaşteptată sau năpraznică şi va fi ferit de duşmanii pustietăţii şi de răul viitor, de martori mincinoşi şi de toţi cei ce vin asupra lui".

O rugăciune despre care se spune că „a fost găsită în anul 1585 în mormântul Domnului" circulă printre femeile credincioase din satele Maramureşului şi este purtată ca amuletă. Rugăciunea are drept scop îndepărtarea „supărărilor şi a grijilor şi a blestemelor şi a farmecelor şi a vrăjilor şi a tuturor relelor". În textul adiacent rugăciunii există nişte „instrucţiuni" în care se spune că, o dată copiată, rugăciunea are o „valabilitate" de doar 20 de zile, că „vei fi ferit de boli, de epidemii, iar dacă unul este bolnav, se va atinge partea dreaptă cu rugăciunea".

După cum este bine cunoscut, o carte de rugăciuni poate proteja persoana care o poartă. În evul mediu occidental existau „rugăciuni scrise pe pergamente făcute sul, cusute în căptuşeala hainelor, închise în cutiuţe, şi care dovedesc rolul profilactic pe care-l puteau juca aceste mărturii materiale ale legăturii dintre om şi invizibil"[63]. Marcel Mauss denumeşte amuletele, filacterele şi ex-voto-urile: „rugăciuni materializate", „degenerate" până la un simplu obiect material[64].

Iată de ce idealul unei cărţi de rugăciuni de mici dimensiuni se pliază pe condiţiile date de purtarea ei. La sfârşitul secolului al XVIII-lea încep să fie tipărite cărţi de rugăciuni de format mic, cum ar fi cea de la Bucureşti (16 file, 27×8 cm, cu gravuri). Tipăritura are o formă curioasă, foile sunt lungi şi înguste şi nu sunt legate ca la celelalte cărţi, ci pliate. Cărticica este alcătuită din rugăciuni către Iisus Hristos, începuturile celor 4 evanghelii[65].

[62] *Ibidem,* p. 194.

[63] *Istoria vieţii private,* coord. Philippe Ariès şi Georges Duby, Bucureşti, Editura Minerva, 1995, vol. IV, p. 366; această asimilare a cărţii de rugăciuni cu un obiect-talisman era o practică încă vie în Franţa şi Germania secolului al XIX-lea (Frédéric Barbier, *Quelques aspects de l'édition religieuse en Allemagne et en France au XIX^e siècle: une mutation des modeles culturels?,* în vol. *Le livre religieuse et ses pratiques: études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne,* Göttingen, 1991, p. 41).

[64] „Rugăciunea în religiile unde dogma s-a detaşat de orice fetişism devine ea însăşi un fetişism" (*La prière et les rites oraux,* în *Oeuvres* , Paris, Les Éditions du Minuit, 1968, vol. I, p. 365).

[65] Daniela Bratu, *Câteva tipărituri necunoscute,* în „Mitropolia Olteniei", nr. 9–10, 1957, p. 667–668.

https://biblioteca-digitala.ro

Respectul şi credinţa în capacitatea de protecţie oferită de textele religioase s-a extins asupra tuturor categoriilor de cărţi. Cercetătorul basarabean Petre V. Ştefănucă, investigând prezenţa cărţii în viaţa sătenilor din comuna Nişcani, ne spune că aceasta se moşteneşte din tată în fiu, iar când moştenitorii nu ştiu carte, totuşi le păstrează cu mare sfinţenie, crezând că le apără casa de nenorociri: „O ţin în casă că-i de apărare" (răspunde un analfabet, în vârstă de 74 de ani)[66]. Ţăranii bucovineni credeau că o carte de rugăciuni pusă sub cap în timpul somnului era o bună pavăză împotriva viselor şi nălucirilor diavoleşti[67].

În anul 1971, cercetările lui Gheorghe Pavelescu în zona Sebeşului (satul Laz) înregistrează o credinţă potrivit căreia boala nu se mai poate apropia de om dacă acesta poartă „numărușul" – un text care ar cuprinde numele lui Dumnezeu în toate limbile. El este păstrat pe o filă a unei vechi *Păscălii* aparţinând unei familii de vestiţi iconari din zonă. Textul este aproape ininteligibil şi se copiază mecanic pe o coală de hârtie, la cerere[68]. Cu tot aspectul alterat, se poate preciza că este vorba de o versiune a foarte răspânditului text-amuletă: *Cele 72 de nume ale lui Hristos*[69]. Prima variantă a acestui text o găsim în *Rujdeniţa* preotului Ion Românul din Sâmpetru (1620), unde se prezicea fetelor născute în luna lui Brumar „să poarte 72 de nume ale lui Hristos, ca să nu se apropie duh necurat"[70].

Simion Florea Marian descrie confecţionarea unei amulete contra deochiului care asociază textul „numărușului" cu trei fire de tămâie, trei boabe de piper – cusute într-o bucată de pânză şi purtate de copii la gât[71].

Cele 12 nume ale lui Hristos apar şi în controversata „tăbliţă de la Lugoj" – o matriţă de lemn folosită pentru multiplicarea amuletei. Xilogravura conţine pe prima faţă un text în slavonă (*Cele 12 nume...*) şi patru medalioane reprezentându-l pe Iisus Hristos, crucea cu inscripţia IS XC NI KA, prorocii Zaharia şi Aaron; pe verso un text în limba română (o pericopă din *Evanghelia după Matei*: „În vremea aceia chemând Iisus pre cei 12 ucenici ai săi li s-au dat lor putere preste duhurile cele necurate, ca să scoată pre iale şi să vindece toată boala şi neputinţa de la oameni", 10, 1) şi alte patru medalionae: năframa cu chipul Mântuitorului, un înger în zbor, purtând giulgiul cu care a fost înfăşurat trupul Domnului, doi sfinţi neidentificaţi. Cercetată de Valeriu Braniște[72] şi I. G. Sbiera [73], care au datat-o din 1450 şi,

[66] *Bibliotecile ţărăneşti din Nişcani,* în „Buletinul Institutului Social Român Basarabia", I, 1937, p. 313.

[67] Elena Niculiţă-Voronca, *op. cit.*, p. 507.

[68] *Cercetări de etnomedicină în zona Sebeşului,* în „Arhiva de Folclor", Cluj, V–VI, 1987, p. 147.

[69] B.P. Hasdeu, *op. cit., p.* XXXIII; M. Gaster, *op. cit.*, p. 265–267; N. Cartojan, *op. cit.*, vol. II, p. 134–136.

[70] N. Cartojan, *Cel mai vechi zodiac românesc: Rujdeniţa popei Ioan Românul (1620),* în „Dacoromania", V, 1928, p. 224.

[71] S. Fl. Marian, *Naşterea la români,* p. 224.

[72] *Tabla de la Lugoj. Un monument preţios literaro-istoric,* Lugoj, 1903.

[73] *Contribuţii pentru o istorie soţială, cetăţenească, religioasă bisericească şi cultural literară a românilor de la originea lor încoace până în iunie 1504,* Cernăuţi, 1906, p. 739–749.

https://biblioteca-digitala.ro

respectiv, 1418 (datorită textului slavon), se pare că ea este opera unui călugăr de la sfârşitul secolului al XVIII-lea[74].

La fel ca în credinţele demonologice, cunoaşterea tuturor numelor divinităţii are o valoare magică, este un operator în măsură să asigure îndeplinirea rugăminţii. Există o întreagă onomatologie sacră, potrivit căreia numele au o existenţă proprie. Utilizarea magică a numelor Divinităţii se regăseşte în magia ebraică (în *Cabală*), precum şi în magia savantă occidentală[75].

Împotriva teribilelor epidemii de ciumă, comunitatea căuta forme de apărare, de la rugăciune la rituri circumambulatorii (tragerea unei brazde în jurul satului, „cămaşa ciumei" etc.). Un caracter apotropaic au şi „slovele de ciumă", care, „când se aude de această boală, scriindu-le pe hârtie întocmai cum sunt mai jos, le liagă la mâna stângă şi le poartă" – urmează o înşiruire de cuvinte neînţelese, aşa cum le recomandă logofătul Ioniţă Giurescu în codicele său de la 1799[76]. În comunitatea tradiţională, sfântul cel mai des invocat în apărarea contra ciumei era sfântul Haralambie (în icoane acesta era reprezentat călcând Ciuma şi ţinând-o legată cu un lanţ). Rugăciunile adresate acestui sfânt au circulat sub formă manuscrisă, dar şi tipărită, după cum reiese dintr-un manuscris miscelaneu din 1817, care conţine *Cinstitul paraclis al sfântului, sfinţitului mucenic Haralambie, care iaste foarte folositoriu şi apărătoriu de înfricoşata boală a ciumii; încă şi de alte boale iaste apărătoriu la cei cu credinţă şi cu fierbinte dragoste îl va ceti şi-l va asculta. Prin cheltuiala dumnialui chir Constantin Manzovici tipărit în anul 1815 şi prescris de mini, căminarul Nicolae Constantin, la anul 1817 în oraşul Tecuciului"*[77].

Din exemplele de până acum rezultă că aceste texte sau înscrisuri conţin o programare magică permanentă, asigurând protecţia unei persoane. Conform mentalităţii magice, ele iradiază un mesaj benefic care ţine la distanţă agenţii malefici. Putem identifica însă şi practici apotropaice menite să asigure protecţia unui spaţiu delimitat sau a unei construcţii.

Hambarul gospodăriei ţărăneşti este un asemenea spaţiu care trebuia protejat. Astfel, o însemnare dintr-un manuscris din 1746 recomanda ca leac „pentru ghergăriţălul" – împotriva gărgăriţelor care strică grâul: „Să scrii pre panblu (?) cum a şăzut feciorul Cănoftrii, au nici dă bubă nici dă viermi nu l-au mâncat pre el; tot aşa şi tu grâule al robului lui Dumnezeu (cutare) nu-l mănânce viermii"[78]. Această formulă

[74] Pr. Boris Ţurcan, pr. Vasile Muntean, *Noi contribuţii privind Tabla de la Lugoj*, în „Mitropolia Banatului", 1982, nr. 1–3, p. 121–127.

[75] Vezi *Literacy in Traditional Societies*, edited by Jack Goody and Ian Watt, Cambridge University Press, 1981, p. 227 şi 229; David Rouach, *Les Talismans. Magie et traditions juives*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 110; Marc Leproux, *Médecine, magie et sorcellerie*, Paris, 1954, p. 155.

[76] I. C. Cazan, *Texte de folklor medical*, în „Cercetări literare", II, 1936, p. 65.

[77] *Ms. rom. nr. 2348*, BAR, f.1; vezi şi I. Bianu, N. Hodoş, D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, vol. III (1809–1830), Bucureşti, 1912, p. 123.

[78] *Ms. rom. nr. 438*, BAR, f.4.

https://biblioteca-digitala.ro

este constituită după principiul magiei prin analogie. Nu am reuşit să identificăm numele „Cănoftrii" – probabil este o formă coruptă a numelui unui personaj biblic.

O altă „reţetă" care face apel la magia literelor este cea din *Calendarul* manuscris al lui Petrache Popovici din Fălticeni (1825): „Învăţătură să nu bată piiatra". Grindina va ocoli ogorul celui care va pune, în cele patru colţuri ale hotarelor, părticelele agneţ cu inscripţiile: IS, CH, NI, KA: „Şi unde vei avea moşia ta sau ţarina, vei pune în patru părţi ale locului moşiei tale. Şi nicidecum piiatra nu va bate pre locul tău"[79]. Miridele – părticele scoase din prescura sfinţită de preot în timpul slujbei[80] – capătă aici o valoare magică apotropaică. Includerea elementelor creştine în activităţile magice este o practică frecventă. Rugăciunile, simbolurile şi riturile religioase oferă o mai bună protecţie împotriva agresivităţii fiinţelor supranaturale malefice[81].

Semnalăm folosirea înscrisurilor apotropaice şi în riturile de construcţie. Este cunoscută grija cu care era ales spaţiul locuibil, precauţiile de factură magică îndeplinite de omul tradiţional pe parcursul ridicării construcţiei. Acestea au menirea de a consacra spaţiul şi a-l feri de agresiunea maleficului, de a-l îndepărta de la casa nouă. În Bucovina nu era voie a se construi cu lemn trăznit, decât după ce se punea într-o crăpătură o hârtie cu textul: „Eu laud numele Domnului, dar tu pe cine lauzi?"[82] În Ardeal se puneau la temelia unei construcţii „cărticele, gazete şi hârtii scrise" sau înscrisuri care conţin numele membrilor familiei[83]. În mentalitatea tradiţională, construirea unei case presupunea în mod obligatoriu aşezarea sub pragul acesteia a unor obiecte cu mari potenţe magice (bani, agheasmă, usturoi, sare etc.). Prezenţa cărţilor, a înscrisurilor cu valori simbolice încorporate în ziduri s-ar putea asocia cu ideea de perenitate, de durabilitate a scrisului, transferată în acest mod construcţiei, trăiniciei ei.

Nu putem încheia această secvenţă a cercetării noastre înainte de a face câteva observaţii asupra rolului amuletelor care se bazează pe puterea magică a cuvântului scris[84], precum şi atitudinea bisericii faţă de ele. Amuletele conţinând inscripţii sunt cunoscute încă din antichitate, la babilonieni, greci, romani, evrei şi, în sfârşit, la creştini[85]. Pierre Riché vorbeşte despre „superstiţia scrisului" la popoarele ger-

[79] Publicat de G. T. Kirileanu, în „Şezătoarea", 1928, nr. 2–4, p. 71.

[80] Vezi Spiridon Cândea, *Agneţul şi miridele în cadrul Sf. Liturghii*, în „Studii teologice", 1958, nr. 78, p. 482–499.

[81] Referitor la protecţia ogoarelor împotriva grindinei, amintim şi obiceiul de a se face slujbe pentru sfinţirea ţarinilor (cele patru colţuri ale hotarelor erau stropite cu „agheazma mare"), vezi Tudor Pamfile, *Agricultura la români*, Bucureşti, 1913, p. 15.

[82] Tudor Pamfile, *Văzduhul după credinţele poporului român*, Bucureşti, 1915, p. 77.

[83] Ion Taloş, *Riturile de construcţie la români*, în „Folclor literar", Timişoara, II, 1968, p. 240.

[84] Despre amulete, vezi: William Pavitt, *The Book of Talismans, Amulets and Zodiacal Gems*, New York, 1970; Lucien Lévi-Bruhl, *Le Saturnel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, p. 2; Wallis Budge, *Amulets and Superstitions*, New York, 1978; Funk & Wagnals, *Dictionary of Folklore, Mithology and Legend*, New York, 1949, vol. I, p. 50–51.

[85] Vezi interesantul studiu al lui Pierre Riché, *Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age*, în vol. *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, sous la direction de B. Plongeron et R. Pannet, Paris, 1976.

https://biblioteca-digitala.ro

manice: obiectele pe care erau gravate inscripţii runice încep să capete proprietăţi magice, apotropaice[86]. Sfântul Augustin manifesta o anumită toleranţă atunci când accepta utilizarea *Bibliei* ca amuletă, pentru a contracara folosirea amuletelor „păgâne"[87]. Ulterior, conciliile bisericeşti au condamnat energic amuletele, interzicându-le chiar şi pe cele care conţineau rugăciuni sau simboluri religioase.

În textele vechi româneşti, amuletele apar sub numele de „baiere"[88]. În *Lexiconul* lui Mardarie Cozianul (1649) găsim explicaţia: „Baiere de gât cum se pun pentru leacul sau pentru farmec"[89]. Dimitrie Cantemir, în *Istoria ieroglifică,* foloseşte cuvântul „baier" cu sens alegoric pentru „scrisoare": „...atuncea el cu mijlocul vrăjitorului despre crivăţ la vrăjitorii cei mari de la Delta un baier trimisese, a cărui descântec să cuprindea ca vrăjitorii cu toţii pentru primeneala Vidrii învoind..."[90].

Nu este locul să enumerăm aici toate tipurile de amulete folosite de români în scopuri magice. Convingerea că omul are de înfruntat un pericol permanent, o expunere continuă la influenţele magice, ostile, a dus la adoptarea acestor tehnici defensive. Cel ce poartă amuleta are convingerea fermă asupra puterilor ei magice, misterioase[91].

În categoria „baierelor" intrau şi înscrisurile magice gen „cărţi de samcă". Aceste practici magice erau contrare dogmei creştine, biserica luptând împotriva lor prin canoane care interziceau confecţionarea de amulete. *Îndreptarea legii* (Târgovişte, 1652) preciza: „Carele se va făgădui să fie preot, aceluia nu i se cade să fie vrăjitoriu să aibă niscare învăţături rele sau cititoriu în stele sau să facă baiere"[92]. Într-o omilie din *Mărgăritare* (tradusă de fraţii Greceanu în 1691) se spune: „Cheamă pre draci şi-ţi scriu baiere şi te despoaie de mântuirea ta şi te face de râs şi de batjocură a toată cetatea"[93]. În concepţia bisericii, dacă amuletele au o eficacitate oarecare, aceasta se datorează diavolilor care le inspiră[94]. Episcopul unit al Ardealului, Petru Pavel Aron (1752–1764), în cartea sa *Păstoriceasca datorie,* face atenţi pe preoţi asupra „superstiţiilor": „Or avea grijă preoţii şi or poronci poporanilor să se păzească de

[86] *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI^e–VIII^e siècles),* Paris, Seuil, 1962, p. 262.

[87] A. A. Barb, *op. cit.,* p. 124.

[88] Vezi A. T. Laurian, I. C. Massim, *Dicţionarul limbei române,* vol. I, Bucureşti, 1871, p. 114.

[89] *Lexicon slavo-românesc şi tâlcuirea numelor,* ediţia Grigore Creţu, Bucureşti, 1900, p. 267.

[90] Ediţie îngrijită de Ion Verdeş, Bucureşti, Editura Minerva, vol. II, 1978, p. 148.

[91] Vezi M. G. Obedenaire, *La Religion chez les peuples latins. La religiosité des Roumains,* Montpellier, 1878; D. Rădulescu, *Amulete la ţăranul oltean,* în „Arhivele Olteniei", 1925, nr. 21–22, p. 452–457; Andrei Oişteanu, *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească,* Bucureşti, Editura Minerva, 1989, p. 231–232.

[92] Bucureşti, Editura Academiei, 1962, p. 430. O trecere în revistă a legislaţiei bisericeşti în această chestiune la Haralambie Cojocaru, *Legislaţia canonică a bisericii ortodoxe faţă de superstiţii, magie, vrăjitorie, obscurantism,* în „Revista teologică", 1949, nr. 5–6.

[93] Apud Moses Gaster, *op. cit.,* p. 327.

[94] Sf. Augustin, în lucrarea *De Doctrina Christiana* face un inventar al superstiţiilor de care creştinul trebuie să fugă şi să le repudieze. Printre acestea se află şi amuletele, care ar fi „comunicări oculte cu demonii", vezi Jean Claude Schmitt, *Les superstitions,* în *Histoire de la France religieuse,* sous la direction de Jacques Goff et René Remond, Paris, Stock, 1988, vol. I, p. 436–437.

https://biblioteca-digitala.ro

tot felul de nelegiuiri, vrăjitorii, descântătorii, fermecătorie, vărsări de ceară, de baiere sau advare de farmece..."[95].

Folosirea unor înscrisuri ca amulete de către românii bănăţeni, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, este amintită de iluministul Francesco Griselini, atunci când descrie practicile medicale ale acestora: „Leacurile constau din anumite buruieni, a căror putere contra bolii este cunoscută, sau din superstiţii, precum amuletele, semnele şi cuvintele, un amestec de expresii sfinte şi lumeşti, vrednice să te înfioreze"[96].

Mitropolitul Moldovei, Veniamin Costache (1803–1842), într-o pastorală cere preoţilor să înlăture anumite practici din viaţa credincioşilor lor: „Să te sileşti în tot chipul ca să dezghini dintre poporeni vrăjile, farmecele, descântecele, baerile şi altele asemenea acestora, care le fac ei mai mulţi prin casele lor, căci acestea sunt lucruri păgâneşti şi neplăcute lui Dumnezeu"[97]. Într-un nomocanon tipărit la Iaşi în anul 1844: *Pidalion sau cârma corabiei înţelese a catoliceştei şi apostoleştei biserici a ortodoxilor,* se pedepsesc preoţii care fac „cărţi de samcă": „Se cuvine a caterisi preoţii acei care cetesc la bolnavi hârtia care se numeşte a Ghelei, pre limba noastră Samca"[98].

În realitate, opoziţia dintre mentalitatea clericală şi cea populară era departe de a fi tranşantă. Numeroase informaţii etnografice de la sfârşitul secolului al XIX-lea (de exemplu răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu[99]) atestă faptul că unii preoţi scriau „cărţi de samcă". Întrucât credincioşii erau foarte sensibili la fenomenele supranaturale şi credeau în virtuţile magice, apotropaice ale diverselor rugăciuni scrise, această manieră de a vedea lucrurile era împărtăşită de numeroşi oameni ai bisericii, în special clerul de jos, care nu respinge concepţiile populare (am amintit mai sus pe călugări, dieci, cantori, paracliseri).

Constantin Erbiceanu afirma că *Visul Maicii Domnului, Legenda Sfântului Sisinie, Legenda Duminicii* şi alte legende apocrife care stau la baza acestor practici magice „erau posedate ori ştiute cât de cât de preoţi şi dascălii de la biserici, căci numai aceştia ştiau scrie şi ceti pe atunci. Aceştia le spuneau publicului ocazional şi babelor, ca cele mai interesate, pentru că erau pe marginea mormântului, le ascultau, le repetau şi le răspândeau în popor. Ştiutorii acestor legende treceau în faţa poporului de oameni învăţaţi şi erau mult respectaţi"[100].

---

[95] Apud Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron şi Dionisie Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764,* Blaj, 1902, p. 388.

[96] *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei,* ediţie îngrijită de Costin Feneşan, Timişoara, Editura Facla, 1984, p. 184.

[97] Irineu Crăciunaş, *Veniamin Costache – teolog ortodox,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", 1967, nr. 1–2, p. 12; opreliştea preoţilor de a „vrăji", sub pedeapsa „luării darului", la Veniamin Costache, *Datoriile preoţilor de popor,* (reed.), Galaţi, 1994, p. 42.

[98] Apud Nicolae Cartojan, *Cărţile populare,* vol. I, p. 192.

[99] Adrian Fochi, *op. cit.,* p. 263–264.

[100] *Povestiri religioase care au avut multă înrâurire în poporul român în trecut,* în „Biserica Ortodoxă Română", 1907, nr. 5, p. 47.

https://biblioteca-digitala.ro

Prin această trecere în revistă a formelor utilizării scrisului şi a cărţii în scopuri apotropaice am urmărit aprofundarea înţelegerii şi îmbogăţirea semnificaţiilor unor legende apocrife, credinţe şi practici magice, toate acestea integrate sistemului de gândire propriu omului satului tradiţional.

II. Utilizarea taumaturgică a scrisului şi a cărţii

Un sector privilegiat al istoriei mentalităţilor îl constituie investigarea concepţiilor, metodelor şi tehnicilor terapeutice, medicale – toate acestea având în centrul lor omul în raporturile lui cu cosmosul, cu divinitatea, cu forţele demoniace. Terapeuticele medicale prelungesc teologia, mitologia şi experienţele religioase caracteristice unei epoci date. Mircea Eliade constata: „Ce carte pasionantă s-ar putea scrie comparând concepţiile omului în lume, elaborate în ultimii cinci, şase mii de ani, de gândire religioasă universală şi de sistemele şi terapeuticile medicale!"[101] Aşadar, studierea marilor sisteme medicale ale antichităţii şi evului mediu, că şi a medicinei tradiţionale, va trebui să pună în evidenţă raporturile acestora cu magia şi religia.

În societatea noastră contemporană, individul este relativ autonom în relaţiile cu alţii, rupt de orice legătură cu natura, cu cosmosul. În societăţile tradiţionale, corpul uneşte omul cu cosmosul de-a lungul unei reţele de corespondenţe. Există o permeabilitate a corpului la lumea care îl înconjoară. Această observaţie antropologică ne va ajuta să înţelegem sistemul credinţelor şi practicilor magico-religioase care au ca obiect restaurarea echilibrului armoniei interioare a corpului uman.

În toate societăţile, puterea asupra corpului aparţinea domeniului sacrului, iar medicina a fost practicată de sarcedoţi. În evul mediu, toată ştiinţa medicală a Occidentului s-a refugiat în mănăstiri. Boala era considerată ca o pedeapsă de la Dumnezeu, dată celor păcătoşi. Dumnezeu, care L-a creat pe om, nu îngăduie totuşi ca diavolul să distrugă creaţia sa. De aceea el protejează pe om punând bariere acţiunii malefice a diavolului. Sănătatea putea fi răscumpărată prin apelul bolnavului la ajutorul bisericii. Taina Sf. Maslu putea, în anumite cazuri, să-l ridice pe bolnav de pe patul morţii; pocăinţa şi rugăciunea pot vindeca de o manieră vizibilă atât sufletul, cât şi corpul. Biserica a recunoscut, de asemenea, puterea taumaturgică a relicvelor unor sfinţi vindecători[102]. Tot din modelul creştin de vindecare fac parte şi pelerinajele la icoanele făcătoare de minuni sau la locuri considerate „sfinte"[103]. Cartea sfântă are aceleaşi proprietăţi vindecătoare: punerea bolnavului în contact cu Cartea este atestată încă din primele secole ale creştinisului; pentru secolul X, avem

[101] *Jurnal*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, vol. II, p. 209.

[102] Vezi Peter Brown, *Cultul sfinţilor*, Bucureşti, Editura Amarcord, 1996, p. 93–129.

[103] Privitor la concepţia ortodoxă asupra vindecării vezi S. Harakas, *The Eastern Orthodox Tradition*, în vol. *Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Tradition*, ed. by R. Numbers and D. Amundsen, New York, 1986, p. 146–172.

https://biblioteca-digitala.ro

un *Evangheliar* utilizat în Bavaria pentru a vindeca nebunia. Textul manuscrisului este bine conservat, dar câteva ilustraţii sunt complet şterse. Uzura anormală a lor este o mărturie a faptului că erau lipite de fruntea bolnavului[104].

Pretutindeni în Europa creştină au luat naştere două sisteme medicale: unul fondat pe transmiterea orală a cunoştinţelor („mica tradiţie medicală", „medicina populară", „etnomedicina") şi altul fondat pe cuvântul scris („marea tradiţie medicală", „medicina savantă")[105]. Raportate la cunoaşterea medicală, aceste două sisteme medicale diferă în funcţie de gradul de sistematizare şi de rolul magiei şi al credinţelor religioase. Cele două tradiţii medicale sunt însă complementare: elemente ale medicinei „savante" se regăsesc în cadrul medicinei „populare" şi invers.

Din a doua jumătate a secolului al XVII-lea încep să circule în spaţiul românesc sute de copii manuscrise conţinând reţete medicale. Începând de acum, ele „...ies din cercul relativ închis al lumii clericale", după cum observa Nicolae Cartojan, pătrunzând „prin cărturari mărunţi în masele adânci ale poporului şi au lăsat în folclorul nostru urme care dăinuie până astăzi"[106].

În cele ce urmează vom încerca să identificăm, în corpusul manuscriselor medicale şi în folclorul medical românesc, acele „reţete" magice care integrează scrisul şi cartea în ansamblul practicilor terapeutice. Spre deosebire de prima categorie a practicilor magice, care utilizează texte scrise în scopuri preventive, apotropaice, există şi numeroase cazuri în care scrisul este folosit în contextul unor acte cu finalităţi imediate. Acestea constau în remedierea unei stări de lucruri negative: extragerea bolii din corpul unui bolnav.

În medicina populară românească, scrisul făcea parte din arsenalul terapeutic. Se credea că spiritele malefice, cauzatoare de boală, pot fi scoase din părţile vătămate cu ajutorul unor „răvaşe de leac"[107]. Acestea se scriau pentru boli (friguri, brîncă, epilepsie, turbare, insomnie etc.) sau traumatisme (oprirea curgerii sângelui din nas, muşcături de şarpe, de câine), pentru naştere uşoară etc.

Un adevărat dispozitiv simbolic cu proprietăţi taumaturgice era „răvaşul de brâncă". În Oltenia, pe o bucată de hârtie se desena o spirală în interiorul căreia scria: „Sfinţilor şi doctorilor fără de arginţi Cosma şi Damian, Pantilimon şi Ermonade, Samson şi Diomid, Chiri şi Ioan să ne fie în ajutor". În partea de sus a

[104] Joseph-Claude Poulin, *Entre magie et la religion,* în vol. *La culture populaire au Moyen Age,* sous la direction de Pierre Boglioni, Montréal, Les Éditions Univers, 1979, p. 137–138.

[105] După clasificarea lui Robert Redfield, în *Arian medical systems. A comparative study,* edited by C. Leslie, Berkley, 1976, p. 2–3; vezi şi J.-P. Goubert, *L'art de guérir. Médecine savante et médecine populaire dans la France de 1790,* în „Annales. E.S.C.", 1977, nr.5.

[106] *Istoria literaturii române vechi,* Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 246.

[107] „Răvaşe de leac" au fost publicate de I. A. Candrea, *op. cit.,* p. 416–424; Gr. Grigoriu-Rigo, *op. cit.,* p. 416–424; Moses Gaster, *op. cit.,* p. 277–278; Elena Niculiţă-Voronca, *op. cit.,* p. 756; Gr. G. Tocilescu, Ch. N. Ţapu, *Materiale folcloristice,* Bucureşti, Editura Minerva, 1981, vol. III, p. 128; Charles Laugier, *Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei,* Craiova, 1925, p. 89; N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român,* Bucureşti, 1903, p. 103.

https://biblioteca-digitala.ro

hârtiei se scria invers: „Doamne, dă sănătate robului tău (cutare)", iar în partea de jos, tot în bustrofedon, imperativul: „Brâncă, îndărăt te scriu, îndărăt să te dai!"[108] Se degajă trei aspecte cu o bogată încărcătură simbolică: a) spirala inversă care oferă un model de dispersie a bolii, de părăsire a corpului afectat; b) în acelaşi sens, scrisul invers sugerează o ordine inversată, deci revenirea la starea de sănătate; c) invocarea sfinţilor-medici în producerea actului de vindecare[109]. Tot în formă de spirală era scris următorul descântec: „Brâncă bună soră cu ciuma, brâncă neagră, brâncă muscălească, brâncă ungurească, brâncă nemţească, brâncă din cei răi, brâncă de 99 de feluri, eu cu mătura te voi mătura şi în râuri te voi arunca, în apă, în păduri, în pustie, să eşi după trupul lui (cutare) din ochi, din cap. Din mâini, din picioare, din baierile inimii şi să rămâie (cutare) curat, luminat ca Maica Precista ce l-a lăsat" (Jud. Romanaţi, cca 1900)[110].

Tot în Oltenia, brânca se mai „scria" în modul următor: se trăgeau „cu cerneala pe hârtie două cercuri concentrice tăiate de două diametre perpendiculare unul pe altul. În cele patru despărţituri se scrie sus NI şi jos KA, iar în părţile laterale Iisus Hristos. Hârtia cu cerneala neuscată se aplică pe partea bolnavă"[111].

Inscripţia care încadrează braţele crucii înscrise în cerc: IS CH NI KA reprezintă una din monogramele Mântuitorului, semnificând: „Iisus Hristos învinge"[112]. De remarcat este faptul că aceste „răvaşe" erau aplicate pe locul bolnav, ca un medicament de la care se speră vindecarea. Pentru omul tradiţional, practicile simbolice, reprezentările trebuiau să se grefeze pe un suport concret – el simte nevoia să atingă, să aibă un contact direct cu acesta[113]. Gesturile rituale care însoţesc aplicarea „răvaşului" deţin un rol important, pentru că ele inserează în concret un recurs de ordin spiritual.

În alte răvaşe se scria vestitul palindrom SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS[114]. Zeci de manuscruise româneşti din secolele XVIII–XIX conţin această formulă, copiată de preoţi, călugări, logofeţi, dieci. Din mâinile lor vor fi ieşit „răvaşele" în care oamenii simpli îşi puneau speranţa vindecării lor. Prezenţa acestei formule în textele vechi româneşti a fost remarcată de George Călinescu: „O for-

[108] Gr. G. Tocilescu, Ch. N. Ţapu, *op. cit.*, p. 128; I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 420; Gr. Grigoriu-Rigo, *op. cit.*, p. 22.

[109] Vezi V. Bogrea, *Sfinţii medici în graiul şi folklorul românesc*, în „Dacoromania", IV, 1924–1926, p. 169–182; I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 271–272.

[110] I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 420; Andrei Oişteanu consideră aceste „răvaşe" – manifestări pictopoetice arhaice, precursoare ale poeziei vizuale româneşti, vezi *Poezia vizuală românească – repere cronologice*, în „Revista de istorie şi teorie literară", 1987, nr. 3–4, 149.

[111] Charles Laugier, *op. cit.*, p. 89.

[112] Asupra rolului benefic al crucii şi utilizarea ei în medicina populară românească a se vedea dr. Victor Gomoiu, *La croix dans le folklore médicale roumain*, Brăila, 1938.

[113] „...bolnavii îşi puneau pe locul bolnav texte scrise de un sfânt. Suntem aici destul de departe de civilizaţia scrisului", remarcă Pierre Riché, *op. cit.*, p. 262.

[114] M. Gaster, *op. cit.*, p. 278; N. Cartojan, *Cărţile populare*, vol. II, p. 129–134.

https://biblioteca-digitala.ro

mulă cabalistică de origine străveche, compusă din cinci cuvinte combinate simetric în patrat cu marginile sator-rotas, slujind ca răvaş de friguri, e mai mult un pentaclu, căci simbolul e activ, iradiant"[115].

Vestita formulă magică: ABRACADABRA era răspândită şi în spaţiul românesc. În Bucovina se „scriau frigurile" în felul următor:

ABRAŢADABRA
BRAŢADABR
RAŢADAB
AŢADA
ŢAD
A[116]

Potrivit legii magice a analogiei, boala va dispărea gradual, aşa după cum inscripţia se împuţinează treptat. Cuvintele sunt distribuite în variate structuri geometrice, realizând insolite caligrame (spirale, triunghiuri). Prin includerea conţinutului scris într-o anumită formă de vizualizare se realizează un sincretism text–imagine cu valoare magică sporită. Datorită posibilităţilor multiple de aranjare a literelor sau a cuvintelor, scrierea acţionează aici ca un amplificator al eficienţei magice. Scrierea permite stocarea de semnificaţii într-un spaţiu tridimensional (scrierea pe obiecte), acţionând prin intermediul unui suport material, care este mai uşor de manipulat şi care are durabilitate în timp[117].

Alteori, „răvaşul de brâncă" era „scris" direct pe piele, peste locul vătămat. Doctorul Victor Gomoiu îşi amintea că în copilărie tatăl său, preotul Gheorghe Gomoiu, din satul Vânju-Mare, Mehedinţi, tămăduia în felul următor: „Cu un creion de piatra iadului (nitrat de argint) circumscria focarul, iar cercul se împărţea printr-o cruce ale cărei braţe mergeau de la o margine a circumferinţei până la cealaltă, şi în cele patru sectoare se scria câte una din literele Is, Chr, Na, Vi; apoi pe deasupra regiunii inflamate punea un strat gros de miere de albină şi acoperea totul cu o pânză curată"[118]. Recunoaştem în această „reţetă" suprapunerea a două principii: pe de o parte acţiunea simbolică a însemnelor, pe de altă parte acţiunea terapeutică a substanţelor folosite (nitratul de argint, mierea de albine).

O vrajă temută în lumea satului românesc tradiţional era „legarea bărbatului", adică provocarea impotenţei prin mijloace magice. Împotriva unui asemenea maleficiu, aromânii din Vlaho-Clisura foloseau următoarea formulă magică scrisă şi purtată de cel „legat": „Coboară-te Doamne Hristos în iad şi dezleagă pe cei legaţi, dezleagă şi pe robul tău (cutare). Trimise împăratul şi-l dezlegă"[119].

[115] *Istoria literaturii române de la origini până în prezent,* Bucureşti, Editura Minerva, 1982, p. 43.

[116] Elena Niculiţă-Voronca, *op. cit.,* p. 756.

[117] Jack Goody numeşte această operaţie „tratament grafic al informaţiei", în *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge University Press, 1977, p. 84.

[118] *Biserica şi medicina,* Brăila, 1940, p. 77–78.

[119] Pericle Papahagi, *Din literatura populară a aromânilor,* vol. I, Bucureşti, 1900, p. 277.

https://biblioteca-digitala.ro

Într-un manuscris de la începutul secolului al XIX-lea se află următoarea recomandare: „De friguri să scrii aşa: measto lăsnost tocmo vedru zisea Hristos tebea spase venose vebelie slava tebe. Scrie aceste cuvinte. Ia un taler şi apoi să spele talerul cu apă neîncepută şi să dai aceluia să bea"[120]. Numeroase „reţete" magice conţin astfel de cuvinte necunoscute, deformate. Gheorghe Ionescu-Gion menţiona în *Istoria Bucureştilor:* „De friguri era scrisul cu litere arabe sau altfel, de însăşi mâna popei, cu vorbe care nu însemnau nimic sau însemnau atât de mult încât nimeni nu le pricepea"[121]. Majoritatea manuscriselor medicale româneşti erau traduceri efectuate în mediile călugăreşti, din limba greacă, slavonă, latină[122]. „Reţetele" care prescriau înscrisuri magice, tămăduitoare, au fost preluate de nenumăraţi copişti, copierile succesive având ca rezultat coruperea formulelor originale. De aceea, înţelesul lor este greu de stabilit, el pierzându-se în negura timpului. Ar fi nevoie de multă erudiţie pentru a reconstitui aceste depozite de cuvinte, a căror origine se găseşte în magia asiro-babiloniană, în antichitatea greco-romană, preluate şi difuzate apoi de creştinism. Alteori, sunt folosite intenţionat cuvinte asemantice, a căror forţă magică este cu atât mai mare, tocmai prin exotismul şi ermetismul lor[123].

Un manuscris din 1774, conţinând reţete medicale populare, recomanda următorul leac pentru constipaţie: „Scrie aceste cuvinte pe un taler nou: Fison, Gheon, Tigru, Eufrat şi să le speli cu apă neîncepută şi să bea că-i va trece"[124]. Numele din text sunt cele patru râuri care, potrivit *Bibliei*, ar izvorî din rai[125]. În acest context, apa dobândeşte virtuţi purificatoare, ea inducând regenerarea, vindecarea. „Numele celor patru fluvii biblice care curg în Paradis pot purifica, din perspectivă magico-religioasă, orice Cosmos, deci şi microcosmosul pe care îl constituie corpul omului sau al animalului. În acest caz, infantilismul se trădează deodată în felul simplist, concret în care este înţeles simbolismul purificării prin apele paradiziace: se înghite apa care a atins cele patru cuvinte scrise..."[126].

---

[120] *Ms. rom. nr. 2183,* BAR, f. 163.

[121] Bucureşti, 1899, p. 648.

[122] Asupra surselor bizantine ale acestor „reţete" magice vezi Emile Légrand, *Bibliothèque greque vulgaire,* vol. VI (*Iatrosophion*), Paris, 1881 şi H. J. Magoulias, *The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons,* în „Byzantion", 37, 1967; o lucrare recentă a germanistului Claude Lecouteux analizează aceste formule scrise din textele medievale, arătând persistenţa lor până în perioada modernă (*Charmes, conjurations et bénédictions. Lexiques et formules,* Paris, Champion, 1996; din păcate nu ne-a fost accesibilă).

[123] Vezi Alexandru Rosetti, *Limba descântecelor româneşti,* Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 128–134; despre enunţurile neînţelese şi sacralizarea lor vezi I. Lotman, *Studii de tipologie a culturii,* Bucureşti, Editura Univers, 1974, p. 76.

[124] Nicolae Cartojan, *op. cit.,* vol. II, p. 134; vezi şi Mircea Eliade, *Cărţile populare din literatura românească,* în „Revista Fundaţiilor Regale", 1939, nr. 4, p. 140.

[125] Aceste râuri sunt reprezentate în scena raiului din biserica Boldeşti – Prahova. De asemeni, în localitate exista credinţa potrivit căreia femeia care va rosti numele celor patru râuri în timp ce naşte, o va face fără chinuri, vezi Victor Brătulescu, *Biserici din Prahova,* în „Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice", an XXXII. 1939, fasc. 99.

[126] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 405.

https://biblioteca-digitala.ro

Amintim aici faptul că „apa neîncepută" este în practica descântatului un element esențial al recuzitei magice, fiind, de regulă, suportul transmiterii virtuților curative. Alteori, „apa neîncepută" este pusă „la icoană, la coasta lui Hristos, și să scrii pe un taler: în locul raiului cel iubit s-au înfipt lemnul crucii, îndată ce s-au înfipt și au ieșit viața ție; și acestea să le speli cu apa și să le bei când te cuprind frigurile"[127]. „Apa neîncepută" este așezată lângă icoană tocmai pentru a i se comunica atributele sacrului. Așa cum reiese din „rețeta" de mai sus este preferată icoana reprezentând scena răstignirii – apa fiind pusă „la coasta lui Hristos". Potrivit tradiției biblice, Iisus răstignit a fost împuns de un ostaș cu sulița în coastă, de unde au țâșnit sânge și apă. Înghițirea apei cu care s-a spălat o icoană era un remediu des utilizat în satul românesc tradițional. În Transilvania exista următorul obicei: „Ca să nască mai ușor, femeia să bea apă de pe Icoana Maicii Domnului"[128]. În Muntenia, apa de pe icoană era folosită la vindecarea vărsatului de vânt[129]. De asemeni, în mentalitatea tradițională, aghiasma avea aceleași proprietăți taumaturgice, apotropaice, purificatoare.

În satul Laz – Sebeș, același text care era folosit pentru întocmirea „numărușului" era scris pe farfurii albe de porțelan sau faianță și era băut cu apă de către bolnavul căruia i s-a luat puterea de către iele[130].

Spălarea unei suprafețe scrise (în cazul nostru: o farfurie) și înghițirea apei respective reprezintă o modalitate de încorporare a cuvintelor sacre, a căror putere binefăcătoare este transferată în acest mod corpului bolnav. Spălarea cernelii de pe suprafața scrisă și înghițirea ei reprezintă o metodă de interiorizare a puterii vindecătoare, care, altfel, ar rămâne exterioară pentru bolnav. Antropologul Jack Goody denumește această veche practică magică: „drinking of the word"[131]. Ea era cunoscută în Occident încă din primele secole ale creștinismului: Fortunatus, episcop de Poitiers (530–609), relatează două cazuri de vindecare a unor bolnavi prin înghițirea apei cu care s-au spălat literele rugăciunii Sfântului Germain[132].

Aceste practici au fost inspirate de pasaje din *Vechiul Testament,* unde înghițirea apei la vechii evrei era o formă de ordalie: un bărbat își suspecta soția de adulter, o aducea în fața preotului pentru a fi supusă probei apei „cea amară, care aduce blestemul". Apoi „să scrie preotul jurămintele acestea pe hârtie, să le moaie în apa cea amară. Și să dea femeii să bea apa amară aducătoare de blestem, spre vătămarea ei".

[127] *Ms. rom. nr. 830 (sec. XVIII),* BAR, f. 66.

[128] Simion Florea Marian, *Nașterea,* p. 34.

[129] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului,* București, 1914, p. 150.

[130] Gh. Pavelescu, *Cercetări de etnomedicină,* p. 141.

[131] *Op. cit.,* p. 230; alte rețete de acest gen găsim în: *Ms. rom. nr. 2183, (1766),* BAR, f. 164; „Șezătoarea", 1904, nr. 8–10, p. 124 (formula SATOR AREPO... este scrisă pe un vas); Mihail M. Robea, *Vechi texte folclorice în manuscrise din nord-vestul Munteniei,* în Academia Română, „Memoriile Comisiei de Folclor", tom II (1988), 1992, p. 58; „rețete" asemănătoare la Robert Muchembled, *La sorcière au village (XV^e–VIII^e siècle),* Paris, Gallimard, 1991, p. 73–74.

[132] Jean-Claude Poulin, *op. cit.,* p. 141.

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă femeia era nevinovată, ea nu va păţi nimic, însă de va fi vinovată i se va umfla pântecele şi va fi blestemată" (*Numeri*, V, 11–28)[133].

Asimilarea forţei curative a cuvântului scris se putea face în mod direct, prin înghiţirea cu apă a bucăţelelor de hârtie. Astfel, în Bucovina, „răvaşul de friguri" conţinând formula ABRACADABRA era înghiţit[134], la fel procedându-se la Răşinari – Sibiu, unde se scria pe o foiţă de ţigară formula SATOR AREPO...[135]. Practici similare întâlnim şi în alte zone ale lumii. În Franţa secolului al XVI-lea, asemenea înscrisuri destinate a fi înghiţite de către bolnav erau cunoscute sub numele de „amulete franciscane"[136]. Remedii similare erau folosite de vindecătorii din mediul rural francez interbelic[137]. Adevărate rituri de manducaţie a unor imagini pioase tipărite erau practicate cu ocazia unor pelerinaje în regiunea Namurois (ultimul caz, înregistrat în anul 1977!)[138]. În Polonia medievală, de asemenea, se recurgea la scris pentru a conjura boala să iasă din trupul bolnavului[139]. O cercetare etnologică de teren, în Afganistan, înregistrează următoarea situaţie amuzantă: în urma unor consultaţii, doctorul eliberează o reţetă unui ţăran afgan; acesta întreabă dacă reţeta prescrisă trebuie mâncată sau înghiţită cu apă![140] În China veche, dacă un medic nu putea obţine repede leacul adecvat, scria numele acestuia pe o hârtie, o înmuia în apă şi o dădea bolnavului să o bea, după ce se dizolva tuşul[141].

Pentru a uşura înghiţirea, în Gorj, „răvaşul de brânca" era ars, iar cenuşa era pusă într-un pahar cu apă, apoi era băută de bolnav[142]. În această categorie intră şi „hapurile" contra Zburătorului, care conţin „praf de foi sfinţite"[143]. Suportul scrisului, chiar în absenţa lui, poate fi învestit cu puteri magice, după prealabila lui consacrare.

Drept suport material al acestor „răvaşe" se utiliza şi prescura. Pentru turbare era recomandat să ai „un corn de prescură de acelea slujite şi să scrii pe dosul ei aceste cuvinte: Saturn, Ariepotates, Eperetos, Amenerva, Zoina, Rogacataras"[144].

---

[133] Vezi şi James George Frazer, *Folklore in the Old Testament*, London, 1918, vol. III, p. 304; este semnalată prezenţa acestei practici la egipteni, arabi, tibetani, chinezi.

[134] Elena Niculiţă-Voronca, *op. cit.*, p. 756.

[135] Victor Păcală, *Monografia comunei Răşinari*, Sibiu, 1915, p. 246.

[136] Alain Boureau, *Adorations et dévotions franciscaines. Enjeux et usages des livrets hagiographiques*, în *Les usages de l'imprimé*, p. 29.

[137] Camille J.B. Fraysse, *La thérapeutique populaire et les sorcièrs guérisseurs*, în „Arts et traditions populaires", 1961, nr. 2, p. 107.

[138] Jean Pirotte, *Images des vivants et des morts. La vision du monde propagée par l'imagerie de dévotion dans le Namurois*, Bruxelles, 1987, p. 291.

[139] Stanislaw Bylina, *Magie, sorcellerie et culture populaire en Pologne aux XV^e et XVI^e siècles*, în „Acta Ethnographica Hungarica", 37 (1991–1992), p. 183.

[140] Danuta Penkala-Gawecka, *Transformations of traditional medecine in Afganistan*, în „Etnologia Polona", XIII, 1987, p. 116.

[141] Iulius E. Lips, *Obârşia lucrurilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, p. 447.

[142] Gr. Grigoriu-Rigo, *op. cit.*, p. 21.

[143] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, vol. II, p. 68.

[144] G.T. Kirileanu, *op. cit.*, p. 71.

https://biblioteca-digitala.ro

Sau: „De turbare scrie într-o prescură aşa: Dumnezeu de două ori şi mănâncă"[145]. Prezenţa prescurei în aceste practici magice ne conduce la ideea unei contaminări cu elemente ale ritualului religios, cu Taina Sf. Euharistii[146].

Proprietăţile cuvântului scris sunt atât de mari, încât pot să tămăduiască de la distanţă, printr-un mijlocitor. O „reţetă" dintr-un manuscris de la sfârşitul secolului al XVIII-lea recomanda „pentru şarpe când muşcă pre om" să se scrie o „înşiruire de cuvinte neînţelese, pe o coajă de pâine, care „de va fi departe acel muşcat să le mănânce acela care au venit cu veste, iar de este aproape acel muşcat, să le mănânce el"[147]. În comuna Răchita – Sebeş, palindromul SATOR AREPO este încrustat pe două bucăţi de lemn de tei adus de la munte Athos. Inscripţia se imprimă pe 9 turte de făină de grâu. Acestea erau ţinute pe marginea ferestrei, iar bolnavul le lua cu gura, fără să le atingă[148]. Prezenţa ferestrei ne indică un rit de separare, de purificare, leacul trebuind să pătrundă în odaia bolnavului şi să-l vindece[149]. O utilizare asemănătoare o găsim şi la macedoromâni, unde omul muşcat de un câine turbat trebuia să mănânce 40 de mici colaci pe care s-a scris formula SATOR AREPO[150].

Mărul constituie un suport frecvent pentru scrierea formulelor vindecătoare. Pentru vindecarea frigurilor se recomanda mâncarea unui măr pe care s-a scris *Tatăl Nostru*[151]. Autorul unor povestiri hagiografice din Franţa secolului al XIV-lea stigmatiza pe ţăranii care recurgeau la această practică: „ceulx qui usent de pome escriptes"[152]. În mentalitatea populară, mărul este purtător de semnificaţie rituală, fiind prezent în marile momente ale vieţii. Mărul simbolizează renaşterea, rodirea, sporul material. Aceeaşi tehnică era folosită şi de şcolari ca modalitate insolită de a-şi însuşi lecţia: „Când uită grămăticul cartea: să scrii toate slovele buchiilor pe un măr roşu şi să-l pui pe sfânta masă şi să leturghească popa 3 sâmbete şi 5 duminici şi să ia acel măr grămăticul şi să-l mănânce"[153]. Este vorba de o metaforă a ingurgitării, transferată asimilării intelectuale (de unde „expresia a mâncat cartea"). În aceeaşi categorie a „suporturilor comestibile" pentru textul scris amintim şi usturoiul, ale cărui proprietăţi apotropaice sunt bine cunoscute: „cetată, etată, metată, aceste cuvinte să le scrii pe usturoiu, de friguri"[154].

[145] Mihail M. Robea, *op cit.*, p. 59.

[146] B. P. Hasdeu reproduce o listă cu scrieri prohibite de biserica ortodoxă rusă din secolul al XVI-lea; printre acestea: „Rugăciuni de friguri şi de buba rea; Despre cele 7 friguri; Apoi alte rugăciuni mincinoase de friguri, pe care le scriu pe nafure şi pe mere, ca să scape de boală" (*Cuvente den bătrâni*, vol.II, p. 256).

[147] *Ms. rom. nr. 1391*, BAR, f. 20.

[148] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 137.

[149] Vezi Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1969, p. 17.

[150] Pericle Papahagi, *op. cit.*, p. 285.

[151] *Ms. rom. nr. 118 (începutul sec. XIX)*, BAR, f. 33; vezi şi Gr. Grigoriu-Rigo, *op. cit.*, p. 70.

[152] Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 81.

[153] Manuscris anterior anului 1792, publicat în revista „Ion Creangă", 1909, nr. 9, p. 242.

[154] *Ms. rom. nr. 139 (începutul sec. XIX)*, BAR, însemnare pe scoarţa I.

https://biblioteca-digitala.ro

Un alt suport al scrisului era şi cărămida. În Oltenia, palindromul SATOR AREPO putea fi „scris" şi pe o cărămidă nouă, care era încălzită înainte de a fi aplicată pe locul bolnav[155].

Se scria de obicei cu cerneală, dar şi cu cărbune sau cu sânge: „Când cură sânge din nas să scrii cu sânge pe hârtia aceasta: Banu şi Zăganu. Cela ce va daru, să ia şi cu Hristos zicu: stai sânge să nu pici"[156]. Întocmirea acestor „răvaşe de leac" era condiţionată de respectarea unor prescripţii rituale: să fie scrise cu mâna stângă[157], să fie scris pe nemâncate[158], să fie scrise seara, atunci când soarele apune sau în perioada când luna creşte (deci în perioade astrale favorabile pentru succesul operaţiunii)[159]. Pentru facilitarea însănătoşirii, aceste prescripţii sugerează instaurarea unei ordini inverse (scrisul cu mâna stângă), iar regresul bolii este omolog diminuării soarelui la apus.

Acestor gesturi li se asociază şi formule rituale. Astfel, după ce „răvaşul de friguri" este purtat de bolnav timp de 3 zile, el este aruncat într-o apă curgătoare, însoţit de următoarele cuvinte: „Cum nu stă apa pe gârlă, aşa să nu stea frigurile la mine şi cum se duce răvaşul ăsta pe gârlă, aşa să se ducă şi frigurile de la mine (cutare)"[160]. În toate cazurile, după ce au fost aplicate pe locul bolnav, aceste înscrisuri sunt arse sau aruncate într-o apă curgătoare, pentru că ele se confundă cu boala însăşi şi trebuie să dispară.

În Oltenia, primului copil viu după unul sau mai mulţi născuţi morţi i se schimba numele, iar numele vechi era scris pe o cărămidă care se arunca într-un râu, pentru ca duhul cel rău să nu-l găsească[161]. În mentalitatea magică, numele unei persoane nu doar o reprezintă, ci chiar este acea persoană. De aici şi ritualul schimbării numelui unui copil bolnav. Noul nume creează o nouă identitate.

Semnalăm şi prezenţa unui tabu ritual: recomandarea strictă ca „răvaşele" să fie scrise numai de oameni în vârstă, a căror forţă vitală este în scădere. Motivaţia este tot de natură simbolică: „Până la 50 de ani e om în putere care creşte şi se zice că va creşte şi brânca, de va fi scrisă de unul din aceştia"[162]. Transpare aici sensul simbolic al acţiunii: ceea ce este lipsit de putere, trebuie să producă efecte de întărire, vindecare, printr-o inversare simbolică.

Semnificativă ni se pare folosirea unui text integral al unui descântec de „brâncă" drept „răvaş de leac". La sfârşitul descântecului găsim consemnată şi practica rituală: *„La cutare să te duci/ Brânca să ţi-o scrie/ Cu mâinile la spate/ Cu patruzeci şi patru cruci s-o-ncrucişeze"*. Preotul Teodor Bălăşel, la care găsim această informaţie, pre-

[155] Charles Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, 1910, p. 69.

[156] Vezi nota 152.

[157] Gr. Grigoriu-Rigo, *op. cit.*, p. 22.

[158] Nicolae Drăganu, *Pagini de literatură veche (o colecţie de cărţi populare într-un manuscris din jumătatea a doua a secolului al XVIII-lea)*, în „Dacoromania", III, 1923, p. 246.

[159] Charles Laugier, *Contribuţii...*, p. 90.

[160] Gr. Grigoriu-Rigo, *op. cit.*, p.70.

[161] Charles Laugier, *Sănătatea în Dolj*, p. 54; idem, *Contribuţii...*, p. 14 şi 29.

[162] M. T. Adameşteanu, *Medicina populară*, în „Şezătoarea", 1901, nr. 1, p. 86.

https://biblioteca-digitala.ro

cizează că descântecul „se scrie cu cerneală şi cu mâinile la spate. Se scuipă peste slove, chiar de cel ce scrie şi o lipeşte pe locul unde este boala"[163]. Cazul este interesant, pentru că ridică problema unui sincretism scriere–oralitate în desfăşurarea unui act magic. Formula poate să fie eficientă şi prin performarea ei orală (descântecul), însă transpunerea ei în scris îi conferă materialitate, maniabilitate. Descântecul în sine devine recuzită magică, concretizare formală a puterilor taumaturgice.

Aceste înscrisuri magice aveau proprietăţi vindecătoare, însă întâlnim şi cazuri în care ele aparţineau magiei negre, având un efect contrar, malefic, iatrogenic. Într-un manuscris conţinând reţete medicale, copiate de dascălul Nicolae Filimon de la biserica din Sebeşel – Alba (sfârşitul secolului al XIX-lea), există şi o reţetă „Pentru a îneca cei din casă şi apă nu-i": „Să scrii cu peană de pupeze, cu sânge de liliacu: Schiator Arifo Tenet Opera Protas. Aciastă epistolă a o băga sub pragul uşii pre din lontru, a nu te vedea nimenea"[164].

Aceste „reţete" magice au circulat în nenumărate copii manuscrise, prin intermediul preoţilor, al călugărilor şi al altor cărturari mărunţi, pătrunzând în viaţa cotidiană a celor mulţi, de la sate şi de la oraşe. Chiar dacă multe din ele aparţin culturii scrise – au o origine „savantă" –, aceasta nu înseamnă că ele nu au circulat şi în satele româneşti, având drept intermediari pe cei ce ştiau carte. De altfel, aceste practici, după cum am văzut, sunt identificate de cercetările folclorice şi etnografice de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi din prima jumătate a celui următor (cercetarea lui Gh. Pavelescu în satul Laz, din anul 1971, ne confirmă faptul că „răvaşele de leac" erau încă o tradiţie vie).

„Răvaşele de leac" făceau parte din medicina hieratică. În secolele XVII–XVIII exista un adevărat comerţ cu înscrisuri tămăduitoare, practicat de călugării greci veniţi de la Sf. Munte, comerţ care le asigura – ne spune G. Ionescu-Gion: „...un venit grăsuliu şi durduliu, întocmai după pofta cucernicei sale inimi. Aceste cojiţe de pâine scrise pe limbi înalte şi adânci se vindeau în oraşele României întocmai cum se vindeau indulgenţele în Apus, înaintea lui Luther"[165]. N. Leon atribuie aceste „răvaşe" călugărilor şi călugăriţelor care veneau de la Ierusalim[166]. În acelaşi sens menţionăm şi informaţia lui D. Pappasoglu, potrivit căreia călugării de la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din Bucureşti „tămăduiau şi de brâncă scriind peste umflătură cu cerneală sf. cruce"[167].

La sfârşitul secolului al XIX-lea, M. T. Adameşteanu nota: „Acum au luat toţi obiceiul că cum se simte cumva de brâncă, zburghiu la popa şi la ţârcovnic să le scrie

[163] *Descântec scris de brâncă,* în „Şezătoarea", an XXII, 1926, p. 43; un descântec similar la Christea N. Ţapu, *Descântec de brâncă,* în „Apărătorul sănătăţii", 1894, nr. 15–16, p. 162.

[164] Gheorghe Pavelescu, *Folclor medical de pe Valea Sebeşului,* loc. cit., p. 570.

[165] *Doftoricescul meşteşug în trecutul Ţărilor Române,* în „Revista nouă", 1892, nr. 11–12, p. 499; vezi şi capitolul *Medicina hieratică* din lucrarea lui Victor Gomoiu, *Din istoria medicinei şi a învăţământului medical în România (înainte de 1870),* Bucureşti, 1923; S. Reli, *Medicina călugărească în trecutul românesc,* în „Candela", Cernăuţi, 1934, nr. 1–12.

[166] *Op. cit.,* p. 13.

[167] *Istoria fondării oraşului Bucureşti, capitala regatului român de la anul 1830 până la 1850,* Bucureşti, 1891, p. 66.

https://biblioteca-digitala.ro

brânca"[168]. La fel, Grigoriu-Rigo enumeră, printre cei care „scriau frigurile": preoţii, dascălii, paracliserii, călugării[169]. Acest fapt ne apare firesc, deprinderea scrisului – fie ea şi aproximativă – era privilegiul oamenilor bisericii. Apoi, însăşi redactarea acestor „răvaşe" cerea o anumită familiarizare cu textele sfinte. Evident, nu putea fi vorba de o implicare pe scară largă a clerului în aceste practici magice, nu toţi preoţii cedând solicitărilor enoriaşilor de a le „scria" boala.

Monopolul „răvaşelor de leac" nu aparţinea clericilor. Învăţătorul Sofroniu Liuba din Banat ne descrie modul de alcătuire a unui „răvaş" de brâncă, asigurându-ne că: „Eu am învăţat a scrie de la tatăl meu D. Liuba, antecesor în oficiu, care iarăşi a învăţat de la antecesorul său. Ne-am convins că în comunele vecine tot învăţătorul scrie brânca. Cum şi de când se susţine această datină în popor nu se poate şti; se crede însă că numai scrierea brâncei prin dascăl poate să aibă leac"[170]. Învăţătorul, ca figură centrală a satului românesc, alături de preot, se bucura de un mare prestigiu în ochii sătenilor. Aceasta decurgea din faptul că el stăpânea misterul scrierii şi capacitatea de a descifra cărţile – suficiente calităţi pentru a fi considerat deţinător al unor însuşiri magice.

La adânca înrădăcinare şi persistenţă a acestor credinţe în mentalitatea populară a contribuit şi faptul că „reţete" magice, ca şi cele enumerate mai sus, au fost vehiculate prin intermediul broşurilor tipărite în a doua jumătate a secolului trecut şi colportate cu miile în lumea satului românesc. Astfel, într-o broşură tipărită la Iaşi în anul 1874, se află următoarea reţetă pentru friguri: „Pe o bucată de hârtie să scrii aceste sfinte cuvinte: Dumnezeu a lui Dumnezeu, Dumnezeiscă minune! Pecetea Darului Sf. Duh, Amin. Să o poarte bolnavul 9 zile la gât şi apoi să o dee pe focu"[171]. Eficacitatea remediului este garantată: „S-au văzut multe vindecări cu asemenea scris, însă trebuie să aibă multă curăţenie şi credinţă şi cel care le poartă şi cel care le scrie"[172]. Aceste tipărituri preiau vechiul fond al sfaturilor medicale, care circulaseră anterior prin intermediul copiilor manuscrise, continuând însă să amestece cu nonşalanţă reţete de medicină naturală (plante medicinale etc.) cu cele de factură magică. Acestea au dobândit un surplus de prestigiu tocmai datorită faptului că au văzut lumina tiparului.

Dacă, într-o primă fază, locuitorii satelor cunosc „terapia scrisului" de la preoţi şi ajutoarele lor, precum şi de la alţi cărturari mărunţi, spre sfârşitul secolului al XIX-lea, colportajul tipăriturilor cu conţinut practic se adresa unui public de cititori-ţărani. Putem admite că unele „reţete medicale" de factură magică, prezente în calen-

[168] *Op. cit.*, p. 85.

[169] *Op. cit.*, p. 70.

[170] Sofroniu Liuba, Aurel Iana, *Medicina poporală. Credinţe, datini, doftorii şi descântece poporale*, în „Familia", 1891, nr. 47.

[171] T. Codrescu, *Doctorul sătenilor cuprinzând recete de mai multe boale culese din diferite cărţi atât pentru oameni, cât şi pentru animale*, Iaşi, Tip. Buciumului Romanu, 1874, p.52.

[172] *Ibidem*, p. 242.

https://biblioteca-digitala.ro

dare sau broşuri separate, au fost „prescrise" de tămăduitorii din satele noastre – acei „zodieri" sau „păscălari", personaje destul de familiarizate cu scrisul. Acelaşi corpus de mijloace terapeutice magico-religioase era prezent şi în literatura franceză de colportaj. Interesant este faptul că incantaţii de vindecare conţinute în *Le Medicin des pauvres*, broşură de colportaj cu mare audienţă la sfârşitul secolului al XVIII-lea, erau încă folosite în anul 1950 de vindecătorii locali din zone rurale ale Franţei[173].

Revenind în spaţiul românesc, dacă până la jumătatea secolului al XIX-lea, aceste „reţete" magice erau împărtăşite atât la nivelul claselor dominante, cât şi la nivel popular, constituind un fond comun, de acum înainte elitele se vor adresa unui alt tip de medicină, cea profesionalizată. „Răvaşele de brâncă" vor rămâne în arsenalul „vracilor" locali, în aşezările rurale unde prezenţa unui doctor era o raritate, unde lipsea cu desăvârşire orice formă de asistenţă medicală modernă.

În încheiere, dorim să sintetizăm câteva trăsături ale acestor fapte de mentalitate tradiţională românească. Eficacitatea lor este dată de: simbolica formulelor misterioase (SATOR AREPO...), simbolica elementelor (apă, foc), simbolica timpului (scrierea pe înserat), simbolica trupului (mâna stângă), pe legea analogiei (spirala, „darea pe apă"), principiul contactului (aplicarea pe locul bolnav), principiul transferului (spălarea suprafeţelor scrise şi înghiţirea apei). Peste toate acestea se adaugă referinţa culturală a unor forme religioase consacrate (rugăciuni, nume de sfinţi etc.). Cei ce doreau să se vindece cu ajutorul acestor înscrisuri erau oameni profund credincioşi. Ei ştiau că de tăria credinţei lor depinde eficacitatea formulelor. Purtându-le, aplicându-le pe locul bolnav, înghiţindu-le, bolnavul se angaja, trup şi suflet, la propria vindecare.

Dincolo de caracterul lor insolit, de „curiozităţi", faptele menţionate în studiul de faţă dau posibilitatea accesului la mărturii ale întâlnirii, ciocnirii şi convieţuirii unor sisteme culturale diferite (cultura scrisă–cultura orală). Tradiţii de origini diverse cunosc procese de interferenţă, suprapuneri, resemantizări, rezultând un sincretism magico-religios caracteristic culturii tradiţionale româneşti. Totodată ele sunt urme ale unui întreg univers de viaţă, relevând structuri mentale, atitudini şi comportamente care, în condiţiile modernităţii, deşi supuse unui proces de permanentă erodare, par a nu fi destinate dispariţiei totale.

[173] Lise Andries, *Les livres de savoir pratique dans la France des XVII^e–XVIII^e siècles*, în vol. *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe XVI^e–XIX^e siècles*, sous la direction de Roger Chartier, Paris, IMEC, 1996, p. 179.

https://biblioteca-digitala.ro

DOCUMENTE ARHIVISTICE DIN SATE TRANSILVANE PRIVIND RĂZBOAIELE ANTINAPOLEONIENE

ANA GRAMA

Vine vremea să s-aleagă
Voinicii din țara-ntreagă
Satele să-și părăsească,
*Pe-mpăratul să-l slujească**

Ignorarea realității preexistente unui produs de creație spirituală, și determinantă pentru acesta, este – cu certitudine – o sărăcire a cunoașterii sale, o păgubitoare reducere la el însuși, la lucrul în sine, bine circumscris, dar limitat în același timp. În afara unor cazuri speciale, el nu-și poate fi suficient sieși și este expus pericolului de a fi receptat ca ceea ce *pare*, fără a fi ilustrativ pentru ceea ce *este* cu adevărat.

Piesele de FOLCLOR LITERAR, analizate ca atare, au, incontestabil, o mare valoare. Dar, pentru potențarea însăși a valorii lor, cât și, pe de altă parte, pentru evidențierea aportului lor la cunoașterea altor fenomene existențiale și spirituale de care sunt intim legate, se impune luarea în considerare a unei multitudini de date: a faptelor istorice contemporane apariției și circulației unei piese, a psihologiei individuale și colective a momentului, a împrejurărilor generale și speciale care au produs-o, a focarelor care au generat-o sau a surselor a căror contaminare au cunoscut-o. În aceste condiții, faptul istorico-social preliminar urmează a fi relevat ca o entitate de care nu se poate face abstracție în prezentarea unei creații folclorice, realizată într-un anume moment și în anume condiții, de un anume grup social, care o și vehiculează și, în plus, produce anumite efecte la nivelul creatorilor și beneficiarilor. Studiul istoriei a făcut recurs la informații oferite de științele înrudite cu multă vreme în urmă, deși, din păcate, insuficient; o revigorare a acestei maniere de cercetare înregistrăm cu plăcere în ultimul deceniu, chiar și numai pentru că în Franța au apărut deja 10 volume dintr-o publicație excelentă, intitulată *Histoire et sociétés rurales*. La rândul său, etnografia a valorificat sursele istorice clasice, dar tot insuficient, chiar dacă unele lucrări de retrologie agrară actuală de la noi sunt modele incontestabile în acest sens, cum ar fi volumele datorate lui Barbu Ștefănescu.

* Versuri populare din colecția Gheorghe Cernea, folclorist originar din Paloș, localitate unde își avea sediul protopopiatul din care s-au transmis documentele invocate de noi în continuare.

REF, tom 43, nr. 1–2, p. 73–89, București, 1998

https://biblioteca-digitala.ro

Astfel, din punctul de vedere al majorității cercetătorilor contemporani, cel puțin la nivel teoretic, reproducerea de texte folclorice, ca și simpla lor invocare trebuie să fie asociată și fundamentată pe o abordare științifică pluridisciplinară, așa cum etnografia descriptivistă este astăzi doar un segment, o componentă a cercetării unor fenomene de cultură și civilizație tradițională. Această abordare devine profitabilă chiar și atunci când între fenomenele ilustrate n-ar fi o relație de tipul cauză–efect (dar ea, de cele mai multe ori, există), cu condiția ca întregul demers să nu se transforme într-o simplă însumare a datelor.

Considerațiile expuse mai sus sunt slujite – credem noi – și de o analiză globală a CÂNTECELOR DE CĂTĂNIE, cu privire la care – în spațiul restrâns pe care-l avem la dispoziție – vom furniza mai jos câteva surse pentru reliefarea mediului în care au apărut. În același timp, putem enunța (doar) câteva întrebări din multele care ar putea fi puse, în interesul cunoașterii aprofundate a „societății rurale", acreditată ca o realitate dedusă dintr-o sumă de raporturi între oameni.

Spre exemplu: cât de mult a contat/n-a contat (de ce?) „bombardarea satelor cu circulare menite să-i facă pe români adepți ai „bătăilor" pe care le susținea imperiul în care trăiau? Ce relație este/nu este între această propagandă și fatalismul manifest în producțiile folclorice? Cum se poate reprezenta, pe axa timpului, apariția/durata/restrângerea/dispariția tematicii războaielor, comparativ, în cele două tipuri de documente? De ce o realitate atât de variat reflectată în surse administrative este atât de restrânsă (totuși) tematic, în folclor? Ce relație este între caracterul general al circularelor și unicitatea gestului creației folclorice? În ce împrejurări „sâlnicul potentat" (Napoleon), blamat de administrație, NU și-a găsit reflectarea în creația populară, iar „drăguțul de-mpărat" este atât de des, dar neutru sau chiar ostil, invocat? Șirul întrebărilor ar putea continua, dar răspunsurile ar necesita o tratare aparte.

De-a lungul timpului, folcloriștii nu au ignorat cântecele de cătănie; nici nu puteau s-o facă și chiar lucrări recente ce le-au fost dedicate ne dovedesc acest lucru. Ele vor fi – sperăm – mai bine înțelese dacă investigațiile complementare nu se vor opri doar la bine cunoscuta ISTORIE a Europei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și din primele decenii ale celui de-al XIX-lea, ci și la o componentă a acesteia, MICA ISTORIE a țăranului român-cătană (reală sau potențială) din Transilvania, organizată atunci ca Mare Principat al Imperiului Habsburgic.

Particularitățile cadrului istorico-geografic ce ne interesează acum sunt numeroase și, fără a intenționa să le epuizăm, ne permitem să semnalăm câteva mai jos, ele regăsindu-se în textul și subtextul documentului arhivistic și al creației folclorice, deopotrivă:

– În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea au luat ființă regimentele grănicerești românești și numeroși bărbați (la început tineri) petreceau ani nesfârșiți sub arme;

https://biblioteca-digitala.ro

– Impresia pe care cătănia o făcea asupra poporului era atât de mare, încât în numeroase reprezentări grafice personaje biblice erau îmbrăcate ca oştenii împăratului (nu ceresc) habsburg;

– Cum evenimentele din anii 1784–1785 erau încă proaspete în memoria tuturor, atunci când se „gândea" înarmarea românilor persista – explicit sau tacit – o stare de încordare;

– Deşi nedreptăţiţi, având o motivaţie suficient de fundamentată pentru a fi nemulţumiţi de politica împăratului şi, în consecinţă, de a nu-l susţine în atât de grelele momente de la cumpăna veacurilor al XVIII-lea şi al XIX-lea, românii înrolaţi se remarcau prin „bravură devenită legendară"[1];

– În situaţiile limită ale vremii, autorităţile găsesc limbajul şi metodele de a-i „cumpăra", cu diverse favoruri, pe combatanţii români, proveniţi, de altfel, dintr-un mediu eminamente pacifist, în care faptele de arme de care erau ataşaţi erau doar cele subordonate necesităţilor naţiei.

Dar, oricare ar fi fost interesele românilor, vocaţia şi tradiţiile lor, ei trăiau în EUROPA şi nu se puteau sustrage evenimentelor care au marcat bătrânul continent; au putut doar să recepteze aceste evenimente într-un mod particular şi să le reflecte într-o manieră specifică, în care să-şi manifeste propria personalitate.

Este de remarcat întâi că ei trăiau aceste momente mai intens decât credem noi astăzi. Despre noutăţile care „bântuiau" lumea: ştiinţifico-medicale (foloasele vaccinului), economice (societăţi de asigurare), politice (Revoluţia franceză, modificările de pe harta lumii, cărbunarii), calamităţi naturale (cutremure, inundaţii), culturale („enţiclopediştii"), ţăranii români aveau cunoştinţă cu siguranţă, şi nu din cărţi (rare şi retrospective până la proliferarea „călindarelor") şi nici din ziare (inexistente). De largă circulaţie erau însă veştile colportate de călători şi negustori/dar şi „poveştile" soldaţilor lăsaţi la vatră. Sigur, toate aceste noutăţi, mai mult de tipul „minunilor", cărora atunci li se acorda multă credibilitate, erau tarate de o mare cotă de subinformare sau subiectivism.

Singurele surse de informare oficiale, credibile şi pentru noi azi, erau CIRCULARELE; ele erau reflexe la realitatea imediată, la evenimente cruciale sau de întindere restrânsă, cu caracter general sau particular, aveau o „rată de circulaţie" excepţională, apărând concomitent cu evenimentul la care se refereau şi urmăreau rezultate concrete, pragmatice.

Asupra unor astfel de documente ne vom opri în continuare, folosindu-le ca unică sursă în demersul nostru de a atrage atenţia asupra interesantei şi complicatei

[1] În *Enciclopedia română*, vol. III, coordonator Corneliu Diaconovici, Sibiu, 1904, p. 803, se scrie: *„În statistica armatei austro-ungare, românii sunt însemnaţi în toţi anii ca cei dintâi în privinţa bravurei cât şi a sobrietăţii sau cumpătului, a perseverenţei şi a sănătăţii corporale"*. Aceeaşi lucrare, despre Napoleon consemnează următoarele: *„întrebuinţa tunul fără cruţare"*, *„îi bate pe austrieci"*, *„îi respinge pe austrieci"*, *„obligă pe Austria la pacea preliminară"*, conduce *„cu o mare înţelegere a trebuinţelor practice, dar cu o mare strâşnicie"*, *„capriţul său dispunea de soarta ţărilor şi popoarelor"*.

https://biblioteca-digitala.ro

relaţii dintre cătane şi multe alte componente ale societăţii transilvane. Circularele erau ordine şi informări, apeluri şi admonestări, emise de Curtea Aulică de la Viena/Guberniul Marelui Principat al Transilvaniei, uneori de magistraturi ale oraşelor sau de conzistorii/episcopate; cei ce asigurau pătrunderea lor în masa ţăranilor români erau protopopii şi parohii locali.

Conţinutul circularelor ajungea la aceşti destinatari şi dacă ei erau interesaţi de el, şi dacă nu intra în sfera preocupărilor lor, şi dacă aveau disponibilitate pentru a-l înţelege, dar şi dacă erau incapabili de a şi-l însuşi, tot astfel dacă le era favorabil sau defavorabil. Condiţia pentru ca receptarea să fie cât mai eficientă (bine conştientizată de emiţători) era prezentarea sa repetată auditoriului vizat. Dar, mai presus de aceasta, era adaptarea conţinutului la puterea de înţelegere şi la sensibilitatea corespunzătoare sentimentelor şi intereselor românilor. Nu arareori ele erau însoţite/întărite de explicaţii – promisiuni (ex. 1) sau chiar ameninţări (ex. 2).

Ex. 1: *„[...] veţi vedea frăţiile voastre atât pricinile din care au fost silit prea înaltul al nostru împărat a intra în război cu franţozii, cât şi lipsa care o aduce cu sine bătaia aceasta, ca pe seama visterii să-l împrumut<aţi> ori de unde să va căpăta aur şi argint [...]".*

Ex. 2: *„[...] acestea primindu-le toate să le împrotocăluiţi spre mai încolo cercetare <şi> a nu să afla vreo zminteală că atuncea fieştecare va avea lui a-şi imputa!".*

„[...] la reghementurile lor să vor aduce şi ca nişte fugari, după pravila cătănească, aspru să vor pedepsi".

Din anumite puncte de vedere, „poruncile" referitoare la cătănia din vremea războaielor antinapoleoniene se deosebesc de celelalte. La începutul războaielor sau în momente „acute" ale acestora, în contrast cu cvasitotalitatea celorlalte circulare, ele nu au un caracter pregnant „restrictiv" pentru cei cărora li se adresează. Condamnabili erau doar cei „de sus" (funcţionarii de orice categorie) care n-ar fi „făcut îndestul" pentru ca norodul să răspundă cererilor împăratului. Alteori, „vorbele dulci" alternau cu ameninţări care se diversificau şi se intensificau pe măsură ce războiul se prelungea deja prea mult, iar resursele imperiale, materiale şi umane, erau epuizate, criza devenind copleşitoare.

Oricum, toate aceste mesaje îşi atingeau „ţinta"; uneori au pătruns în acest mediu ca nişte noutăţi, alteori au ajuns pe un teren deja bine pregătit, sentimental şi informaţional. Este evident că ele nu puteau să nu lase urme, fie prin efecte imediate, directe, fie în conştiinţa ţăranilor, şi mai departe în creaţiile lor spirituale.

Care erau „ştirile", cum şi cât se insita asupra lor, unde anume şi după ce criterii se distribuiau, aflăm din „Protocoalele de porunci" în care se înregistrau CIRCULARELE, protocoale care „s-au ţinut" (teoretic) în toate satele transilvane începând din anul 1780. Unele dintre acestea s-au păstrat până în zilele noastre[2]; pe

[2] Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului – Sibiu. Fond *Protocoale*. Vezi şi Aurel Răduţiu şi Ladislau Gyement, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limba română, 1701–1847*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

https://biblioteca-digitala.ro

cel al bisericii din satul Budila, subordonat protopopului din Paloş, îl vom folosi mai jos pentru a răspunde câtorva întrebări circumscrise tematicii „Ţăranii români şi războaiele antinapoleoniene", în (doar) anii 1806–1816[3].

Nu foarte numeroase, dar reţinând „capul de afiş" în comparaţie cu alte teme, „poruncile" despre războaie se referă la:

– iertarea dezertorilor – *„General Pardon"*

Ex.: *„Cinstite P<ărinte> Protopoape,*

A sa Preasfinţită Mărire împărătească s-au milostivit a da pe 6 luni General Pardon la cătanele cele fugite începând de la începutul lui oct. 1814, până la sfârşitul lui martie 815.

Spre care sfârşit întru urmarea milostivului direct g<uberniat> supt n. 9992 a.c. eşit, să împărtăsesc frăţii tale exemplare spre a le împărţi la toţi săbordinaţii preoţi cât mai în grabă, cu porunca ca cel mai puţin în 3 duminici sau sărbător<i> să le citească în sf. biserică în auzul tuturor.

Sibiiu, 6 ian. 815 *Al frăţii tale de bine voitor,*
Episcop Vasile Moga, m.p.";

– „fugarii după pravila cătănească";
– cununia cătanelor;

Ex.: *„Cinstite P<ărinte> Pr<otopoape>*

Întru urmare milostivului decret gubernialicesc din 3 ianua<rie> a.c., num. 55, frăţii tale să porunceaşte ca să aduci aminte sobordinaţilor tăi preoţi rânduelele despre cununarea cătanelor celor regulare, eşite şi prin conzistoriumul neunit supt 15 ian., anul 1805, num. 30 din 22 iulie 1808, num. 435 şi 13 mai 1808, num. 334, publicăluite [...]".

„[...] *pe nici o persoană cătănească sau cum să zice cătană regulaşe şi care vor merge cu sloboşag acasă, sau dintre cei ce tot sloboziţi din cătănie vor avea groşita pe zi, sau cevaş penzie cătănească, a-i cununa nici într-un chip să nu îndrăznească, fără deacă ar arăta în scris adeverinţă sau slobozenie de la mai marii săi, şi cei de partea mireanească şi cei de partea preoţească a reghementului în care slujesc sau au slujit, poruncindu-le ca aceste rânduele cu toată luarea de samă şi supt greu următor canon, nevătămat să le păzească, că aşa necuviinţele ce s-ar putea naşte de tot să să încungiure.*

Al frăţii tale, de bine voitori
Vasile Moga m.p., Epis<cop>";

– „reghementul de husari";
– documentele lăsării definitive „la vatră";
– milă pe seama victimelor din războaie;
– „văduvele cătăniţe";
– „penzie cătănească"; şcolarizarea orfanilor „de cătane";
– „slujbe de biruinţă", „mulţumită pentru pace";

[3] *Protocolul de la Budila* e scris cu caractere chirilice şi alfabet de tranziţie. Nu am marcat introducerea în rând a literelor etajate, dar am evidenţiat completările cuvintelor cu < >, în afara celui de al doilea 'i', iar cuvântul 'voar' l-am transcris 'vor'. Am introdus ortografia actuală şi am modificat punctuaţia acolo unde înţelegerea textului o reclama. În toate protocoalele se foloseau paranteze de tipul /: :/ sau / ... / pentru a explica neologismele, introduse acum în mod sistematic, sau alte cuvinte mai rar folosite. Toate sublinierile din text ne aparţin (A.G.) Despre *Protocolul din Budila* şi bibliografia aferentă acestui tip de document vezi şi *Angustia*, Sf. Gheorghe, 1997.

https://biblioteca-digitala.ro

Ex.: *„Budila, 25 fevruarie 1806. Astăzi, după porunca ci<nstitului> conz<istoriu> prin cinstitul părinte protopop Ioan, împărăţita mulţumire pentru pacea carea acum s-au întărit întru franţozul cu împăratul nostru, despre rejmiriţa ce-au fost împreună, cu tot norodul cu mare evlavie am săvârşit";*

– „împrumuturi de război" (în aur şi argint);
– ajutor în grâu, fân, ovăz, vinars, cai;
– „vite pentru belit";
– „jafurile nemilosului vrăjmaş";
– cărăuşia cătănească;
– primirea slujbei ostăşeşti („cocişi");
– „Batalioane de iagări".

O primă observaţie pe seama acestei enumerări este aceea că documentele distribuite în sate acoperă un spectru foarte larg din tematica noastră. În nici un caz nu se poate susţine ideea că satele româneşti erau „neştiutoare", „izolate", închise într-un spaţiu tradiţional nepenetrat de noutăţile esenţiale ale epocii. Iar în anii 1806–1816, „esenţiale" erau efectele Revoluţiei Franceze, ale războaielor susţinute de habsburgi şi... Napoleon. Întruchipând duşmanul, Napoleon a existat pentru contemporanii săi carpatici ca o mare personalitate, fie şi numită „sâlnicul potentat", „obraznic neprieten", „vrăjmaşul cel ce în puterea şi virtutea sa foarte nădăjduind să încrede", „vrăjmaşul franţoz", „nemilostivul vrajmaş" cu „primejdioasă pornire", „cumplită şi fără stâmpărare pornire vrăjmăşească".

O altă observaţie ce se impune a fi făcută este aceea că – în aceste împrejurări, şi numai în acestea – românii sunt trataţi, în chip mărturisit, ca egali cu ceilalţi locuitori ai Ardealului, ai întregului imperiu. Iar acest tratament nu a putut să nu contribuie în mod decisiv – cel puţin „la concurenţă" cu ideologia şi apelurile intelectualilor democraţi, la care, de fapt, masa avea un acces foarte restrâns – la creşterea „personalităţii" românilor, la eliberarea de complexe, la însuşirea unei atitudini şi a unui limbaj revendicativ-egalitar, care va „alimenta" manifestările revoluţionare de la 1848–1849. Exemplificăm prin câteva expresii convingătoare, credem:

– împăratul poftеşte pe toată lumea din toate ţările să ridice prin „slobodă verbăluire un reghement de husari";
– „înarmarea împreună a norodului lăcuitor";
– „toţi credincioşii lăcuitori şi obştea";
– „din toate naţiile şi legile, fără de nice o alegere";
– „toţi feciorii [...] vor căpăta la mână adeverinţe";
– „Mondirul, armele şi dichisurile şeilor acestor noi husari vor fi asemenea celorlalte gătiri ale husarilor împărăteşti ungureşti";
– „plata ofiţerilor mari şi mici vor fi ca şi la alte reghementuri de oaste";
– „[...] va fi în cinste şi va ţinea despre semnili vitejii [decoraţii – n.n., A.G.] şi despre alte beneficii [...] întocma după r<e>gulamentul ostăşesc ca şi celelalte reghementuri ostăşeşti";

https://biblioteca-digitala.ro

– „fiestecăruia supus şi credincios";

– „unde rumânii naintea prea înaltului împărat şi înaintea ţării cum vor să fie vreodată ascultaţi".

Exact în acest context intervine o componentă care, deşi nu este specifică problematicii „războaielor", este bine justificată şi susţinută în epocă şi până la urmă ea şi-a arătat roadele, inclusiv în perimetrul creaţiei spirituale. Este vorba despre dezvoltarea competitivităţii la români, în faţa gesturilor conlocuitorilor. De fapt, în circularele sale, episcopul Vasile Moga, când îşi epuiza argumentele, spunea, repetat: *„Siliţi să nu rămânem ruşinaţi!"*. În anul 1809, la conzistoriul sibian se cere: „[...] *precum iarăş asemenea pildă <să luaţi> a slăvitului naţion săsesc, care nu numai un batalion de iagări întreg chiar din saşi făcut, dară, fără acelaşi, acum pe un altul rădică încoace, de tot felul de naţioane din fundul crăesc, adecă din scaunele săseşti"*.

Dar ce anume doreşte împăratul de la supuşii săi în aceste vremi de restrişte?

Întâi, bani „cu împrumut", „aur şi argint", eventual „scule din biserici", cu „camătă" şi „bancoţidule", şi în al doilea rând, dar nu ca importanţă, soldaţi în armata regulată şi în regimentele speciale. Pentru a obţine toate acestea, complexa sa administraţie îşi pune în mişcare o „maşină propagandistică" bine construită, ce funcţiona şi prin circularele la care ne referim. Oricât de eficientă era această propagandă, sau tocmai de aceea, ea şi-a perfecţionat sistemele clasice de lucru. Nu a cultivat doar egalitarismul invocat mai sus, ci a pus în joc şi alte „beneficii", concrete, şi deci mai convingătoare. Remarcăm două tipuri de astfel de considerente, „atracţii", „recompense", „câştiguri":

(1) moral-patriotice (individuale şi colective) şi (2) materiale.

Din prima categorie citâm următoarele texte:

– să poată împăratul „scoate pe vrăjmaşul din stăpânirile înălţimii sale şi lăsându-l să-l poată strânge la pacea cea slăvită";

– „Pentru a să pune piedică împotriva acei cumplite şi fără stăpânire porniri vrăjmăşeşti carele binele şi odihna cea de mulţi ani supt prea milostiva aceasta ocârmuire avută cu totul prin vărsarea sângelui şi răpirea averilor a o stinge şi strica";

– „[...] pentru credinţa către preanaltul împărat şi râvna cu necrutarea vieţii sale pentru ţară îşi poate trage cu sine vecinica pomenire şi nemuritoare omenie";

– „[...] pentru încungiurarea acestii negândite primejdii pentru a vă ţinea în pace averile cele ce le aveţi căştigate";

– „[...] siguranţa de obşte înseamnă fericirea patriei noastre şi ocrotirea legiuitelor drepturi";

– dacă nu „să vor da la cătane" şi „de milostivele făgăduinţe cu totul vor rămânea lipsiţi şi ca un neam îndărătnic, nesupus, neascultători, în veci împilat şi fără omenie" va fi socotit;

– „[...] uitându-se cu durere la neîncetatele vărsări de sânge şi pustiirile care s-au făcut";

https://biblioteca-digitala.ro

– „[...] pentru homaghialicească credinţă cătră legiuitul nostru împărat şi din câte se ţin de mişcarea binelui înainte de obşte", trebuie să se înroleze cătanele!

Promisiunile materiale sunt mai bine structurate şi se referă la cai şi harnaşamente, haine, plăţile ofiţerilor şi soldaţilor, arvună etc., cum se va vedea şi în textele anexate: despre „Regementul de husari" (Anexa 1), „Împrumutarea aurului şi argintului" (Anexa 2), „Completarea regementelor" (Anexa 3) şi „Batalionul de iagări" (Anexa 4).

Aceste numeroase, diverse, complicate „socoteli preaînalte" se dovedeau puţin convingătoare şi pentru că erau atât de greoi redactate de funcţionarii străini, care, pe deasupra, traduceau texte din limba germană sau, pur şi simplu, nu aveau „harul limbii române". Totuşi, ele, cum spuneam deja, ajungeau la oamenii din satele şi oraşele Transilvaniei. Mijlocul concret, şi cel mai eficient, prin care se realizează acest deziderat este propaganda de la om la om, pe care o ducea preotul în parohia „sieşi" subordonată, de unde, dacă nu se adunau mari valori materiale, se puteau recruta trupe ce urmau a fi aruncate în bătăile cu „potentatul": „Norodul, la toate câte trebuie [...] cu tot dinadinsul să îndemnaţi [...] în toate duminicile şi sărbătorile în biserică [...]".

Admitem, de asemenea, că sursele primare care-i informau pe protopopi/preoţi erau de cea mai mare credibilitate, îi impresionau pe destinatari şi, de aceea, erau des invocaţi emitenţii lor;

– *„Întru urmarea milostivii porunci a Prea Ci<nstitului> Conzistoriu din 30 mai a.c., numărul 769, din aicea adăogatele exemplare mai pe larg veţi vedea frăţiile voastre* [...]";

– *„Întru urmarea milostivului Direct Gubernialicesc din 3 ian. a.c. ş ...ţ".*

CIRCULARELE aveau (de obicei) acelaşi conţinut de idei, în toată Transilvania. Dar cei care preluau ideile principale, „intermediarii" (protopopi, preoţi) care le susţineau în mod nemijlocit în faţa ţăranilor, dacă aveau o motivaţie anume în acest sens, le adaptau particularităţilor poporenilor, prin invocarea unor elemente pe care le considerau mai convingătoare decât o informaţie aridă, deşi – în general – ei nu aveau libertatea de a face mari intervenţii asupra textelor pentru a nu le deturna sensul (cum se va întâmpla în anii 1848–1849). Intervenţiile pe text ale unor protopopi români, cum au fost Petru Pop la Breţcu sau Nicolae Ghiaja la Paloş (nu şi Nicolae Huţovici „vicareş") sunt extrem de elocvente în acest sens.

Dar şi aceşti intermediari sunt – ei înşişi – mai mult sau mai puţin convinşi de importanţa documentelor pe care le popularizează. Implicarea lor în acţiunile de propagandă este direct proporţională cu convingerile şi interesele lor. Când insistă asupra unei chestiuni la care însă, personal, nu aderă, discursul este formal, sec, fiind vizibil – şi superiorii o ştiu! – că ei comunică „porunci" şi nu cultivă atitudini: *„Drept aceia, frăţii tale întru asemănarea prea milostivii acestii rânduieli, şi prin frăţia ta tuturor subordonaţilor sieşi preoţi li să porunceşte ca, spre apărarea şi încungiurarea acei primejdii de cătră vrăjmaşul franţoz pornită, să pui înaintea tot norodului îndestulate pilde a slăvitului status nemeşesc, care nu numai cu averile sale, dară şi însuşi cu*

https://biblioteca-digitala.ro

trupurile din râvna ce are pentru apărarea ţării şi dobândirea odihnii avute şi-au lăsat casele şi famili<i>le şi gata este împotriva acestii vrăjmăşeşti porniri".

Cel mai impresionant apel regăsit în „Protocolul de la Budila", din seria documentelor emise în acest deceniu, pare a fi cel pe care, pe nedrept minimalizatul Vasile Moga – eclipsat de strălucirea urmaşului său Andrei Şaguna –, fiind extrem de apropiat de nevoile, de spiritul şi de mentalitatea preoţilor şi ţăranilor (este primul episcop român ortodox după mai bine de un secol), îl transmite satelor în anul 1816, când „sâlnicul potentat" ieşise deja de pe scena lumii (Anexa 5). Şi totuşi, acum constatăm cea mai pregnantă implicare a sa în această problematică. Este evident pentru oricine că atitudinea sa era motivată de „subiectul" circularei, care nu mai exprima doar cerinţele oficialităţilor superioare străine, ci propriile sale convingeri. De aceea, nici nu este de mirare că tematica ei se regăseşte atât de bine ilustrată şi în creaţiile folclorice. Aici nu mai e vorba despre războaie câştigate sau pierdute, despre onoarea imperiului sau chiar despre jafurile din război, ci despre „schilăjiţii" ieşiţi din aceste bătălii (cât de drepte, cât de absurde?), de oameni, de oamenii necăjiţi care invadaseră oraşele, satele, lazaretele şi drumurile.

Textul e departe de a fi un succes pentru ceea ce s-ar numi o limbă modernă la început de secol XIX şi chiar ideile nu sunt cu totul originale, având ca surse şi texte biblice (soldaţii şi-au lăsat toate ale lor, ca şi apostolii care l-au urmat pe Hristos). Totuşi, plasticitatea limbajului, sinceritatea angajamentului sunt exemplare. Mai presus de acestea, circulara este un model etic şi profesional, creştinesc şi omenesc, de înţelegere a semenilor, cu scopul de a provoca măcar uşurarea coşmarului pe care-l trăiau adevăratele victime ale războaielor. El porneşte din mintea şi sufletul păstorului şi se adresează sufletului şi minţii credincioşilor. Iar atunci „credincioşii" erau românii toţi.

Cuantificarea efectelor acestor intervenţii nu a fost făcută, dar ele ar merita să reţină atenţia unor cercetători.

Atrăgând atenţia că textele scrise care au caracter administrativ din epoca vizată au avut un rol important în modificarea gândirii şi manifestărilor concrete de viaţă ale ţăranului român, subliniind şi aceea că, din fericire, nu au influenţat şi limbajul sătenilor, încheiem cu alte două consideraţii.

Prima se constituie din răspunsul la întrebarea: câtă „civilizaţie tradiţională" conservă/reflectă documentele arhivistice administrative („istorice"?). Unele dintre ele, provenind din sau reflectând doar mediul tradiţional, au ca subiect absolut aceleaşi realităţi care sunt de domeniul etnologiei clasice. Numai traseul informaţiilor şi interesele producătorilor de documente, ale destinatarilor şi ale beneficiarilor – ÎNTOTDEAUNA ACEIAŞI –, precum şi forma în care se prezintă sunt altele.

Exemplificăm cu doar câţiva termeni din indicele tematic al proverbelor şi zicătorilor[4], care sunt de cea mai mare actualitate şi în „Protocoalele de porunci" din sate, între anii 1780 şi 1848:

[4] *Apa trece, pietrele rămân: proverbe româneşti*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966.

https://biblioteca-digitala.ro

– alimente/alimentaţie, foame;
– avere (bunăstare, îmbogăţire);
– bani, economie, câştig, muncă, ocupaţii, chivernisire, negustorie;
– boală (infirmităţi);
– cerşetorie; construcţii, arhitectură, clădiri, ziduri;
– copii, educaţie;
– cunoaştere, înţelepciune, înţelegere, curiozitate;
– curăţenie;
– desfrâu (curvie, depravare, imoralitate);
– familie.

A doua observaţie este o recunoaştere a limitelor documentelor arhivistice din secolele trecute, limite care îşi au sorgintea în caracterele cu care au fost grafiate (până în deceniul 7 al secolului trecut cu caractere chirilice şi alfabet de tranziţie) şi mai ales în limbajul greoi, adevărată „barieră" pentru cei nefamiliarizaţi cu textele vechi. Sigur, cercetătorii nu pot invoca astfel de inconveniente pentru a ocoli aceste surse, a nu le folosi la adevărata lor dimensiune, ca pe nişte piese fundamentale sau complementare, indispensabile studiilor etnofolclorice. Comparaţia lor cu textele populare din aceeaşi epocă, din punct de vedere al clarităţii şi frumuseţii lor, este în favoarea celor din urmă. Lucia Pop de Băseşti, devenită Hossu-Longin, scria, la sfârşitul secolului trecut: *„Şi oare al cui este meritul principal că ne-am conservat [...] limba? Al războinicilor care au cutreierat lumea întreagă? Ori al învăţaţilor cari au lăsat tezaurii lor spirituali să fie far luminător posterităţii?"* Aceştia să fi fost păstrătorii „curăţeniei" limbii, obiceiurilor, portului? ***„Au fost românii din sate"*** – conchidea preşedinta reuniunii femeilor române din Hunedoara[5].

În cazul particular al receptării şi reflectării războaielor în sate, 8 versuri populare tratează, specific, o tematică abordată în 3 circulare: înţelegerea că războiul este inevitabil şi se hotăra la cel mai înalt nivel, ştiinţa că el e „foc" şi jale, că bătăliile se duc pe tărâmuri îndepărtate, că cei destinaţi sacrificiilor erau tinerii, ca să nu mai vorbim de resemnarea şi durerea abia estompate.

„Împărate, împărate! *Nu le duce aşa tare*
Răspunde-mi tu cu dreptate *Că se strică la picioare,*
Unde duci cătanele? *Îs cătane tinerele*
Iar la foc sărmanele. *Nu-s dedaţi la drumuri grele [...]"*[6].

Chiar şi cu acest ascendent, folcloristica devine mai complexă şi mai credibilă când îi asociem adevărul faptului istoric şi de civilizaţie consemnat în documente administrative. Aceste creaţii (cele artistice şi cele birocratice) au apărut şi au circulat în paralel, dar subiecţii/subiectele au fost aceiaşi/aceleaşi. Folclorului, doar pentru sine, îi rămâne farmecul inefabil al produsului artistic. Sau, cum demonstra cineva cu ani în urmă, pentru cine vrea să descopere, există şi în aceste documente „literatură imanentă"?![7].

[5] *Reuniunea femeilor române din comitatul Hunedoara,* 1886–1911, Orăştie, 1912.
[6] Carol Göllner, *Regimentele grănicereşti din Transilvania. 1764–1851,* Bucureşti, Editura Militară, 1973, p. 142.
[7] Vezi lucrările lui Eugen Negrici.

https://biblioteca-digitala.ro

„GRĂNIȚAR PENZIONAT"
Fotografie originală: MUZEUL ASTRA; Colecția „Grafică documentară", nr. inv. 12

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXA 1
„1543 şi 1572

Copia

Întru duioasele stări împrejur ale războiului celui de acum asupra franţozilor, este silit înălţatul împăratul nostru a pofti pre toate [...] noroadele din toate ţările de supt fericita înălţimii sale stăpânire ca să vie întru ajutori cu toată puterea, ca nu numai să poată sta împotriva vrăjmaşului celui ce în puterea şi virtutea sa foarte nădăjduind să încrede, şi celui linguşitori şi obraznic neprieten, ci mai vârtos ca să-şi poată scoate pe vrăjmaşul din stăpânirile înălţimii sale şi, biruindu-l, să-l poată strânge la pacea cea slăvită.

Spre acest sfârşit s-au milostivit Înălţimea sa a-şi descoperi cu voia sa poftă ca să să rădice şi despre partea ţării Ardealului, prin slobodă verbăluire, un reghement de husari supt numele cel mare al înălţatului mai marelui prinţip Carol.

Aşa, în ce chip s-au arătat credinţa şi gătirea nu numai cu ridicarea cea mare de număr de ostaşi, ce şi cu întrarmarea împreună a tot norodului, lăcuitorii altor ţări, întru urmarea acestii porunci şi pofte, aşa nădăjduieşte magistratul şi de la lăcuitorii ţării, mai vârtos ai oraşului şi districtului acestuia, precum nu să vor lăsa nice într-un chip a fi mai slabi şi biruiţi în credinţă de către Înălţimea sa şi de către patrie de lăcuitorii ţărilor din vecinătate, ci mai vârtos să vor sârgui a întrece unii pre alţii întru gătire. Drept aceia n-au putut trece cu vederea maghistratului a nu chema întru nădejdia aceasta pre toţi credincioşii lăcuitori şi obştea ca să să silească şi sârguiască nu numai a căuta cai buni de slujbă pentru feciorii cei mai săraci care să vor lega fără de cai, ce încă şi feciorii buni de slujbă din toate naţiile şi legile, fără de nice o alegere, a căuta, a îndemna şi a îndrepta, care cum va putea, să să bage la acest reghiment nou de husari împreună cu caii lor. Iară cei mai săraci şi fără de cai şi <ei> fără de zăbavă să să arate la domnul asentator comisarius reghius preţeptor.

Condiţiile supt care să verbăluieşte acest reghement de husari şi benefiţiumurile supt care să vor îngădui aceşti husari şi familia lor, carii vor face această slujbă, sunt următoarele:

1. Feciorii aceia carii să vor băga cu caii lor /: care cai trebue să fie sănătoşi şi măcară de 14 pumni:/ pot fi încredinţaţi despre aceia precum că vor putea sluji cu caii lor; şi, deacă le-a cădea cai în slujbă, li să vor da alţi cai buni de la Erarium şi caii aceia întocmai ca pre ai săi îi vor putea duce acasă la sfârşitul războiului.

2. Aceşti husari să verbăluiesc numai până la sfârşitul războiului, aşadară toţi feciorii care să vor băga şi nu vor vrea să mai slujească, să pot întoarce acasă îndată după legătura păcii. Pentru credinţa acestii făgăduinţe vor căpăta la mâna adeverinţe cu prilejul asentaţii.

3. Mondirul, armele şi dichisurile şeilor acestor noi husari vor fi aseminea celorlalte gotiri ale husarilor împărăteşti ungureşti, care să vor da de la Erarium.

4. Plata ofiţirilor mari şi mici va fi ca şi la alte reghementuri de oaste.

5. Cătanele cele de rând vor căpăta pe zi 10 crăiţari şi un porţion de pâine, afară din porţionul calului.

6.-lea. Aceste reghemente de husari va fi în cinste şi să va ţinea despre semneli vitejii şi despre alte benefiţii mari, precum despre starea invaliţii, întocma după r<e>gulamentul ostăşesc ca şi celelalte reghementuri ostăşeşti.

7.-lea. Fameliile acelea din care să vor băga o persoană cu cal cu tot la acest reghement vor fi scăpate de recruţie din zioa asentaţii până în 12 ani. Iară persoanele acelea care vor sluji însuş nu va fi slobod a le trage supt recruţie până la sfârşitul vieţii lor şi li sa va da la mâna adeverinţă despre ceasta imuniţie /slobozie/ în vremea asentaţii. Iară deacă care ar fugi şi ş-ar lăsa steagul cu necredinţă îşi va pierde imuniţiile.

8.-lea. Iară familiile persoanelor acelora care să vor băga fără de cai numai în 6 luni vor moşteni acest feli imuniţie mai pe urmă.

9. Aşa, persoanele care să vor băga în husarii aceştia vor căpăta arvună în chipul următor:

https://biblioteca-digitala.ro

Streinii dintr-alte ţări, carii să vor băga cu caii lor, vor căpăta câte 30 de zloţi, iară cei ce se vor băga fără de cai, din cei de aicea, vor căpăta câte 10 zloţi.

Braşov, în 6 iulie 809.
Maghistratul Braşovului, prin Mihai Brener,
notareşul cel mare

Această poruncă asemen<ea> s-au dat de la cinstitul conzist<oriu> supt numărul 994. Datumul 4 iulie 189 <1809>, 3476.1809".

ANEXA 2

„Cinstiţilor preoţi din Protopopiatul Bălgradului de Sus, noao în H<ristos> fraţi,

Întru urmarea milostivii porunci a prea ci<nstitului> cónzis<toriu> din 30 mai a.c., numărul 769: ca din aicea adăogate exemplare mai pe larg veţi vedea frăţiile voastre atât pricinile din care au fost silit prea înaltul al nostru împărat a intra în război cu franţozii, cât şi lipsa care o aduce cu sine bătaia aceasta, ca pe seama visterii să-l împrumut<aţi> ori de unde să va căpăta aur şi argint, fiind dară că împrumutul acesta nu numai binelui de obşte este de folos, ci şi împreună a celui ce va face acest împrumut, de vreme ce pentru doao părţi în aur sau în argint şi a treia parte în bancoţidule date să capetă zapis, ca cum toată suma s-ar fi dat în aur şi în argint.

După căpătatele zapise să plăteşte capete 5 la sută la fieştecare jumătate de an (carnătă), iară în sus, capitalul împrumutat, după trecerea a 6 ani, prin tragirea numerilor în alţi următori ani, să plăteşte iarăş înapoi [...]. Folosul, precum şi locul şi chipul facerii acestii împrumutări şi a căpătării zapisului, din înscrisul aicea patent al prea înaltei, mai pe larg le veţi vedea. Vi să porunceşte frăţiilor voastre ca după homaghialicească credinţă, atât însuş, cu împrumutarea aurului şi argintului, care veţi ave, sau în care biserică ce vă iaşte încredinţată ar putea fi, să faceţi pildă bună, cât şi pre norodul la aceasta cu tot dinadinsul să îndemnaţi [...]".

Din scaunul protopopesc al varmeghii, 21 iulie 809

ANEXA 3
„Num. 1259

Cinstite părinte Protopoape!

Excelenţia sa, prea milostivul şi prea luminatul domn crăesc gubernator din acest prinţipat al Ardealului, prin milostiva scrisoare din 10 august, numărul 806 a.c., părinteşte către acest conzistoriu arată:

Precum prea milostivul nostru împărat şi monarh au descoperit excelenţii sale primejduioasa pornire a vrăjmaşului franţozi, precum şi storsurile şi jafurile care de către acel vrăjmaş s-au făcut în moştenitoarele ţări, neauzite şi nevăzute, care au acea tirănească pornire au ajuns până şi la tocmai margine, vecinătate ţării ungureşti, prin care nu numai lăcuitorii săi de averile sale, dară şi reghementurile foarte s-au împuţinat.

Pentru a să pune piedică împotriva acei cumplite şi fără stămpărare porniri vrăjmăşeşti, carele binele şi odihna cea de mulţi ani supt prea milostiva aceasta ocărmuire avută cu totul prin vărsarea sângelui şi răpirea averilor a o stinge şi strica.

Tocmai pentru aceasta, acum de lipsă e fieştecăruia supus şi credincios către împăratul său şi către ţară a-şi arăta credinţa jurământului sau cu împlinirea şi de bunăvoe priimirea slujbei ostăşeşti, atăta în reghementurile regulate, cât şi la celelalte care din nou să rădică spre acest sfârşit. Drept aceia,

https://biblioteca-digitala.ro

frăţii tale întru asemănarea prea milostivii acestii rânduieli, şi prin frăţia ta tuturor subordinaţilor sieşi preoţi li să porunceşte ca, spre apărarea şi încungiurarea acei primejdii de către vrăjmaşul franţoz pornită, să pui înaintea tot norodului îndestulate pilde a slăvitului status nemeşesc, care nu numai cu averile sale, dară şi însuşi cu trupurile, din râvna ce are pentru apărarea ţării şi dobândirea odihnii avute, şi-au lăsat casele şi familiile şi gata este împotriva acestii vrăjmăşeşti porniri. Precum, iarăş, aseminea pildă a slăvitului naţion săsesc, care nu numai un batalion de iagări întreg, chiar din saşi făcut, dară, fără acelaşi, acum de un altul rădică încoace de tot felul de naţioane din fundul crăesc, adecă din scaunele săseşti. Aceştia, cu viitoarea vreme, pentru credinţa către prea înaltul împărat şi râvna cu necruţarea vieţii sale pentru ţară îş pot trage cu sine vecinica pomenire şi nemuritoarea omenie. Măcară că acest conzistoriu, după lipsele vremii de acum şi spre împlinirea prea milostivelor rânduili în câteva rânduri, mai nainte de aceasta, prin poruncă v-au înştiinţat, ca pe norodul şi tinerii care să află de neamul rumânesc în tot felul de chip să vă siliţi frăţia voastră, protopopi, împreună cu preoţii, cu sănătoase sfaturi şi învăţături a şterge şi a dezrădăcina din inima lor prostia şi groaza ce au asupra cătănii, din care a lor orbire toată nenorocirea şi-o trag după sine. Totuşi, văzându-să precum, au frăţia voastră protopopi, au preoţi, îşi lenevesc datoria sa de iznov, cu acel adaos vi se poftoreşte ca acel care să vor dovedi a fi fost lenevoşi să vor face cu totul nevrednici avuţii sale, cinstiţii şi omenii. Acum dară e vremea cea mai trebuincioasă ca fieştecare om care are în sine cunoştinţă, şi către împăratul credinţă, pe viitoarea vreme să-şi câştige fericirea sa, să nu aştepte silă, dară din râvna şi pentru a să încungiura primejdia care stă înaintea ochilor, cu toată puterea şi a inimii căldură, tinerimea care e harnică de slujba ostăşească, nesiliţi încă cu bucuria, acela să o primească.

Pune-le dar frăţia ta iznov înaintea ochilor pricinile acestea mai sus zise, pune-le de aceia că toate neamurile, de când s-au făcut soţietatea pre pământ, cu armele s-au slăvit şi mai pe urmă şi acela că de va vedea ţara şi alte naţii că în vremile cele de lipsă toţi s-au întrarmat asupra pornirii vrajmaşului, numai rumânii s-au îndărătnicit şi-au „dat dosul", n-au fost ascultători prea înaltelor porunci şi n-au priimit de bună slujba cătănească, în locurile unde rumânii, înaintea prea înaltului împărat şi înaintea ţării, cum vor să fie vriodată ascultaţi, ba împotriva, vor rămânea un neam cu totul urgisit şi în veci necredincios, fără omenie şi nici întru o seamă băgaţi. Pentru încungiurarea acestii negândite primejdii şi pentru a vă ţinea în pace averile cele ce le aveţi câştigate, de care s-au lipsit ticăloşii lăcuitori prin jafurile nemilostivului vrăjmaşi, pe unde aceia au ajuns, de lipsă e ca tinerimea să-şi ia inima şi să se îmbărbăteze a priimi arme, la care lor s-ar pofti [...]. Prin ţircluriul acesta să o dai la fieştecare preot spre desăvârşita împlinire după sunetul său, dară de va fi de lipsă după aceia şi însuş frăţiia ta, din sat în sat, cu o persoană mirenească care doară s-ar rândui prin stăpânii locului, cu toată sârguinţa umblând într-acolo, să te sârguieşti a deştepta norodul ca mai multă poftorire să nu aştepte dară. Care sânt harnici de slujbă cătănească, ori la reghementurile regulate, unde sânt regute lipsă, spre a să împlini numărul căzutelor legheoane, ori la batalionurile care de nou să rădică. Poţi şi aceasta a arăta, ca toţi aceia care de bunăvoe să vor pleca la primirea slujbelor ostăşeşti, numai până la ciontarea bătăii vor fi ţinuţi şi după aceia acasă, cu cinste, să vor slobozi, iară aceştia care de bunăvoe vor a priimi slujbă, pe lângă scutinţele făgăduite, o sumă de bani încă vor lua la mână.

Din cele până acum zise, de sine urmează că într-alt chip mai îndărăt [...] norodul rumânesc şi tinerimea, care de această slujbă vrednică nu numai mai cu sila prinzându-să, să vor da la trebuincioasele locuri cătane, dar şi de milostivile făgăduinţe cu totul, vor rămânea lipsiţi şi ca un neam îndărătnic necredincios, nesupus, neascultători, în veci împilat şi fără omenie.

Strâns mai pe urmă ţi se porunceşte ca despre primirea şi întocma împlinirea acestiia grabnice porunci, la conzistoriu numaidecât relaţie a face să nu zăboveşti.

Din conzistoriu neunit, Sibiu, 1 septem. 1809

Al frăţiei tale de bine voitori
Nicolae Hutovici, vicareş"

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXA 4
„Num. 38

Cinstiţilor preoţi

În zioa de astăzi priimind de la Măria sa, domnul episcop, o poruncă din 10 sept. a.c., num. 1080, mie întru înţelesul milostivului dicret gubernialicesc din 27 august, num. 6810 eşit, spre acel sfârşit triimis, ca să descoapere precum a sa preasfinţită mărire împărătească uitându-să cu durere la neîncetatele vărsări de sânge şi pustiirile care s-au făcut în anul trecut în ţinuturile împărăţiilor vecine, a cărora la noi numai vestite s-au putut auzi, iară cumplirea nu s-au putut povesti după adevăr, [...] gătiri tot mai mari şi cu noao silinţă, au trebuit [...] să să facă [...] să împedice sporirea vrăjbii [...] şi cu acea să pue la starea pacinică şi ţările sale, spre a cărora apărare silit au fost oaste mare a rădica şi a o ţinea gata pe tălpi. Însă spre a putea ajunge sfârşitul acesta, fiind de lipsă a aduce oastea sa într-o stare ca aceia care, oricum s-ar întâmpla lucrul, tot să fie tare destul de a putea sta împotriva silinţii cea fără hotari a sălnicului potentat, făcându-să spre una ca aceasta cuviincioasele rânduieli, şi prea bine ştiindu-să cât de îndată să rădica în vremile bătrâne, de bunăvoe, dintr-această ţară oaste, şi pentru aceia nefiind îndoială că şi acum, spre ajungerea zisului mai sus de lipsă sfârşit, nimic nu va rămânea neîmplinit din câte slujesc spre deosebirea homaghialiceştii credinţe către legiuitorul nostru împărat şi din câte să ţin de mişcarea a binelui înaintea de obşte, au poruncit ca şi despre partea naţii ungureşti şi săcuieşti să să ridice un batalion de iagări, nesiliţi în chipul ce au fost la anul 1809, şi după cum să rădică şi acum de către naţia săsească [...].

3-lea. Feţele acelea de oameni ce vor să intre la acest batalion, aşa tare nu să vor căuta de starea lor, după cum să caută cineva când să bagă între ostaşii cei statornici, fără numai de nu-i va împiedica vreo hibă pe trup vazută sau boală dinlăuntru, toţi cei ce vor fi buni de aceia să vor priimi. Şi cu prilejul acela cât vor întra înlăuntru numaidecât vor căpăta de la înălţata împărăţie toată îmbrăcămintea şmondirulţ, gătirea de război şi puşcă iagărească.

4-lea. Cei ce să vor băga între aceşti iagări, fiind în alte soţietăţi, prin aceasta nu numai pierd rândul lor de a căpăta dreptul măiestriei, dară încă slujbele ce vor pune la această oaste deosebit vor fi socotite.

5-lea. Cei ce să priimesc la acest batalion, atuncea când intră înlăuntru capătă cu adevărat numai 3 zloţi, dară pentru că s-au arătat aşa gata la această slujbă, cu deodată şi aceasta va fi răsplătirea lor, că părinţilor, de vor fi de cei supuşi supt dejdie, până atunci vor fi scutiţi de a plăti darea pe cap şi de greutăţile cele de obşte ale ţării pân<ă> când dânşii întru slujba ce vor pune la această slujbă iagărcască vor rămânea credincioşi. Însă întru aceia vreme, dajdia aceia a capului din credincioasa obşte unile feţe ca acelea vor fi datoare a o plăti şi greutăţile de obşte a le purta <cei> ai cărora prunci nu s-au băgat între cei ostaşi [...].

8-lea. Aceşti comisareş provinţialiceşti vor avea această datorie ca pe feţele acelea care să vor arăta înaintea lor şi să vor fi aflat buni de slujbă, de vor fi în locul acela faţă un tist mai mare sau cel mai puţin un tist de iagări cu vro câţiva dintre cei mai de jos, înaintea acestora numaidecât să-i ia înainte şi să-i îmbrace, iară de nu vor fi acestea acolo faţă să le dea acelor iagări adeverinţă de încredinţare la mână şi cu aceia să-i îndrepte a merge la Cluji, Bălgrad [...].

Frăţiilor voastre, întru asemănarea lăudatei porunci episcopeşti şi milostivului dicret gubernialicesc, spre acel sfârşit vi să încredinţează prea înaltul acest cuget, şi întru urmarea aceleia făcutele rânduieli, care numai spre sârguinţa de obşte, fericirea patrii noastre şi ocrotirea legiuitelor drepturi atârnă şi care numai aşa să pot cu folosul de obşte a să face cunoscute şi-şi pot, mai cu bună încredinţare, sfârşitul său ajunge, deacă să vor vesti după rânduiala sa în biserică şi să va îndemna spre aceasta norodul cu potrivite cuvântări.

Aşa, frăţiile voastre, minteni cât veţi priimi comisia aceasta, să o scrieţi în protocol şi să o triimiteţi mai nainte şi publicăluind în biserică, spre dovedirea râvnei şi a homaghialiceştii credinţe, să vă străduiţi toate acelui prin care acest feli de iagări mai lesne şi mai în grab s-ar putea aduna [...].

Numărul gubern<ial> 6810, 13 sept. 1813"

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXA 5

„În ce chip au socotit a sa împărătească mărire a să putea chivernisi mai bine cătanele care în bătăile cele mai de curând trecute s-au vătămat, s-au sluţit, şchilăvit, prin înălţatul dicretum de curte din 26 ianua<rie> a.c., către în<ălţatul> crăesc g<ubernium> slobozit, şi colo, pentru mai buna înţelegere, din limba latinească pre limba rumânească prefăcută şi tipărit <se vede>.

Precum să va vede<a> aicea, în alăturatele exemplare care prea Ci<nstitul> Scaun Ep<iscopesc>, prin milostivul dicretum din 7 mai a.c. 1604 le-au primit, mai adevărat veţi vedea precum îndreaptă punctumul 5-lea protopopii şi parohii locurilor să citească în biserici deseori spre înţelegerea tuturor parohienilor, făcând vânt puternic cu îndemnare ca să să moae inima către îndurare, să făgăduiască fieştecare după putinţă spre ajutorul schilăviţilor ostaşi invalighi care nu să pot hrăni.

Aşa, frăţiile voastre bine luând aminte la greotatea şi osteneala stării cătăneşti, în care n-are nici o volnicie, ci este de tot supus regulii şi poruncilor ca<r>i să dau înainte de la cei mai mari, şi-au lăsat neam, cunoscuţii, casa părintească şi pre cine e mai dragi, făcându-să strein şi nemernic prin ţări streine şi depărtate, încătrău este răzmiriţă, trăpădând ostenit, primejdii groaznice petrecând, foame, lipsă, nevoi, neclătit stând înaintea războiului, cu toată primejduirea vieţii şi a sănătăţii.

Socotind frăţiile voastre că aceşti ostaşi schilăviţi, care sârguesc la milostivirea ţării noastre, sunt ai noştri fraţi şi prunci, pentru noi s-au sluţit şi s-au schilăvit şi ş-au răpus sănătatea şi toată virtutea trupului ce au avut şi s-au făcut cerşitori ci de obidă mare în toată viiaţa ce vor mai avea întru această lume, oameni zdraveni fiind odată şi nevinovaţi, socotind jalnica lor stare în care au ajuns prin aceia că cu volnicia lor ne-au răscumpărat noao pacea de care de mulţi ani dorim şi am suspinat şi cu ranele lor ne-au vindecat. Ei s-au veştejit de dureri, noi am înflorit, odihnindu-ne fieştecare şi căutându-ne de trebile caselor noastre.

Aceste toate socotindu-le sfiinţiile voastre, să îndemnaţi norodul creştinesc spre ajutorul lor, care sunt porniţi spre milostivenie, îndemnând pe cei fericiţi pre aceşti nefericiţi şi de bucurie lipsiţi ostaşi a-i milui, că cu adevărat aceştia sunt vrednici de milă şi de iubire şi de mângâiere şi cu cale dreaptă năzuiesc la îndurarea noastră.

Sibiiu, 9 iunie 816
Vasilius Moga"

https://biblioteca-digitala.ro

ETNOLOGIA URBANĂ
– O posibilă metodă de cercetare –

ALEXANDRU DOBRE

Încă de la constituirea sa ca ştiinţă autonomă de studiu şi cercetare – pe care o plasăm o dată cu apariţia „Daciei literare" (1840), a personalităţilor care au ilustrat-o (Mihail Kogălniceanu şi Costache Negruzzi) şi a curentului pe care l-a generat, cu ecouri ce persistă destul de apăsat până în zilele noastre –, folcloristica românească s-a aplecat în exclusivitate numai asupra creaţiei şi culturii populare proprii mediilor rurale. Segmentul, la fel de important după opinia noastră, al culturii populare performate în mediile orăşeneşti a fost aproape cu totul neglijat, dacă facem abstracţie de cele câteva studii consacrate lui Anton Pann[1].

Faţă de amploarea fenomenului, a întinderii lui impresionante în timp şi în spaţiu, studiile de etnologie urbană în România sunt ca şi inexistente. Cele câteva încercări făcute în ultimii ani sunt timide şi încă foarte departe de ceea ce ar trebui făcut.

Intervenţia noastră nu-şi propune să atace frontal problemele de profunzime şi atât de complexe ale etnologiei urbane, ci doar să atragă atenţia, pornind de la câteva exemple concrete, asupra unor posibile clarificări metodologice, a unor sondaje care să dezvăluie adâncimea şi implicaţiile cultural-ştiinţifice ale fenomenului şi, în sfârşit, a unei încercări de delimitare a obiectului de studiu şi de particularizare a disciplinei în cadrul marii familii ştiinţifice din care face parte. Îndemnul pentru a aborda în acest mod unele dintre problemele de fond ale etnologiei urbane ne-a venit din lectura uneia dintre cărţile care, încă de la începutul acestui veac, a făcut deliciul cititorilor de toate categoriile şi obiectul de „critică severă", uneori chiar „indignată", a tuturor cărturarilor care, vrând-nevrând, au trebuit să-i acorde atenţie. Este vorba despre *Amintiri de la „Junimea" din Iaşi,* de Gheorghe Panu[2]. Publicate iniţial în revista „Săptămâna", între

[1] Ovidiu Papadima, *Anton Pann, „cântecele de lume" şi folclorul Bucureştilor.* Studiu istoric-critic, Bucureşti, Editura Academiei, 1963.

[2] G. Panu, *Amintiri de la „Junimea" din Iaşi,* I, Bucureşti, Editura Societăţii Anonime pe Acţiuni „Adevărul", 1908, 396 p.; II, Bucureşti, Noua Tipografie Brozer & Parzer, 1910, 396 p.

Pentru a nu încărca prea mult aparatul critic, toate trimiterile noastre se vor face la această ediţie; în text, se va face precizarea doar a volumului şi a paginii.

REF, tom 43, nr. 1–2, p. 89–98, Bucureşti, 1998

https://biblioteca-digitala.ro

1904 şi 1906[3], „amintirile" lui Panu au apărut în două volume, în 1908–1910, fiind apoi reeditate de mai multe ori în ediţii de popularizare sau de masă[4].

O primă remarcă, deci. „Amintirile" lui Panu au fost publicate, iniţial, într-o revistă, fapt ce îşi are însemnătatea sa particulară şi trebuie menţionat ca atare. Am vorbit cu altă ocazie despre însemnătatea publicaţiilor periodice în folcloristica românească[5]. Spre deosebire de carte, ziarul sau revista îşi are contingentul său de cititori, consecvenţi sau doar întâmplători, are o anumită contribuţie la formarea opiniei publice, influenţând-o sau încercând doar s-o influenţeze în sensul dorit de redacţia respectivă.

În cazul „amintirilor" lui Panu, faptul că au fost tipărite mai întâi într-o revistă are şi alte conotaţii, de data aceasta vizând structura propriu-zisă a materialului. Cercetătorii care s-au aplecat asupra acestei lucrări au observat că multe dintre capitolele ei pot fi decupate ca articole sau studii cu o autonomie certă. „Amintirile la «Junimea» – notează un cercetător avizat – sunt punctate de consideraţii critice, estetice, opinii literare, digresiuni, reflecţii, *uneori articole independente, construite pe anumite idei,* toate vădind spiritul polemic al autorului dar mai presus de orice mărturisind existenţa unui real talent literar"[6] (subl.ns., Al.D.).

Folcloristica românească nu a acordat atenţie acestei lucrări sau atunci când a făcut-o s-a aliniat curentului critic general, aproape fără excepţie defavorabil până la negativism lucrării şi personalităţii lui Panu.

În celebrul său tratat de istorie a folcloristicii, Ovidiu Bîrlea nu reţine nici o contribuţie a lui Panu în folcloristica românească[7]. În schimb, într-o altă lucrare a

[3] „Săptămâna". Revistă politică şi literară. Apare la Bucureşti (2 nov. 1901–1 iunie 1902; 23 martie 1903–30 dec. 1905 şi, bisăptămânal, 6 ian. 1906–18 iunie 1910). Scrisă în întregime de Gh. Panu, revista comentează evenimente politice, sociale şi literare, susţine o cronică a cărţilor şi a revistelor, alta a spectacolelor. Începând cu nr. 4/1901, Gh. Panu publică seria de articole care, ulterior, vor alcătui volumele reunite sub titlul *Amintiri de la „Junimea" din Iaşi*, „amintiri ce *trezesc un viu interes* [subl.ns. – Al.D.], dar şi discuţii în legătură cu unele apreciori subiective ale autorului faţă de operele lui Eminescu şi Creangă". Cf. I. Hangiu, *Dicţionar al presei literare româneşti (1790–1982). Argument* de Ion Dodu Bălan, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 306.

[4] Lucrarea lui Panu a mai fost reeditată, cel puţin după ştiinţa noastră, în 1934, în „Biblioteca şcolară"; în 1942, ediţia Cioflec; în 1958, ediţia Alexandru Leon; în 1971, ediţia Z. Ornea, ceea ce poate fi considerat un record şi, în acelaşi timp, poate pune câteva întrebări-cheie în ceea ce priveşte cele două nivele de receptare: al cititorului şi al criticilor.

[5] Al. Dobre, *Reviste româneşti de folclor şi etnografie. Rolul lor în orientarea şi promovarea cercetărilor în domeniul culturii populare*, în „Revista de etnografie şi folclor", 42(1997), nr. 1–2, p. 91–106.

[6] Rodica Florea, în *Istoria literaturii române.* III. *Epoca marilor clasici,* Bucureşti, Editura Academiei, 1973, p. 926.

[7] Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti,* Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1974.

Folosim prilejul pentru a observa că în ultima vreme numele lui Bîrlea apare grafiat cu â. Ne îngăduim să atragem atenţia că la mijloc este vorba de o aplicare greşită a normelor noii ortografii. Nu ştim cum semna Bîrlea înainte de 1953 şi nici cum îi era grafiat numele în buletinul de identitate. Ceea ce ştim însă este faptul că, până la sfârşitul vieţii, şi-a semnat tot ceea ce a scris folosind „î" şi aşa figurează în toate cataloagele bibliografice. Zelul „restaurator" nu-şi găseşte, în acest caz, suportul în rigoarea ştiinifică şi e bine să meditâm asupra unor asemenea exagerări.

https://biblioteca-digitala.ro

sa, face această constatare: „Contemporanii se pare că nu şi-au dat seama de originalitatea creatoare a lui Creangă. Pentru Gh. Panu, Creangă nu era decât un simplu culegător de poveşti populare, al cărui unic merit consta în fidelitatea de natură mnemotehnică cu care reproducea naraţiunile orale"[8]. Şi reproduce apoi un citat din cartea lui Panu: „Meritul lui Creangă ca culegător de poveşti se mărgineşte în acela de a fi reprodus aproape textual poveştile populare" şi trimite la vol. I, p. 103, trimitere, din păcate, greşită[9].

Gheorghe Vrabie acordă un spaţiu mai larg adnotărilor de interes folcloristic ale lui Gh. Panu. Nu vom decupa acum decât pasajele ce au legătură nemijlocită cu articolul de faţă. Iată ce constata Gh. Vrabie: „Tot Panu ne mai informează că cel mai mult la «Junimea» erau gustate poveştile [...]. Mai este Creangă scriitor «poporal», iar proza lui «simplă», aşa cum se spunea într-o vreme? Sau poate fi privit drept culegător de folclor, cum era socotit de junimişti?[10] [...]. În citata operă a lui Gh. Panu, găsim o mărturie pe care socotim s-o reproducem drept concluzie la expunerea de faţă. Întrebat cum de ştie atât de multe şi de frumoase poveşti, cu expresiile lor aidoma populare, Creangă ar fi răspuns: «Apoi cum să nu le ştiu pe de rost, dacă de la cinci ani, de când am început a înţelege, până când am venit la seminar, în fiecare seară aproape, am auzit de sute de ori poveştile pe care le povestesc eu. De câte ori n-am stat nopţi întregi ca să ascult pe moş Ion sau pe lelea Catinca, povestindu-mi povestea lui Făt-Frumos şi a Ilenei Cosânzene»[11]. Cazul lui Creangă – încheie Gh. Vrabie –, a fost şi al lui Ispirescu, Sbiera, I. Pop-Reteganul şi atâţi alţi *folclorişti-povestitori*"[12] (subl.ns. A.D.).

În sfârşit, tot referitor la Gh. Panu şi la observaţiile sale de natură folcloristică, dl Iordan Datcu constata, o dată cu Bîrlea: „Profund cunoscător al folclorului românesc, comparabil în acest sens, între scriitori, doar cu M. Eminescu, Creangă a fost considerat multă vreme folclorist. Gh. Panu (*Amintiri de la „Junimea" din Iaşi*, Buc., Noua tip. Brozer & Parzer, 1908, vol. II, p. 103) îl aprecia ca atare («Meritul lui Creangă ca culegător de poveşti se mărgineşte în acela de a fi reprodus aproape textual poveştile populare»), şi opinia lui simplistă a indus pe mulţi în eroare, numeroşi folclorişti năzuind, declarat ori tacit, să-l egaleze"[13]. Pasajul din „amintirile" lui Panu, din care a fost decupat citatul folosit de Bîrlea şi Datcu, este, evident, mai întins (II, p. 94–107) şi, ceea ce este foarte important pentru judecarea aprecierilor memorialistului, mult mai nuanţat. Comparându-l cu Slavici şi Miron Pompiliu, Panu remarcă, de fapt, fidelitatea

[8] Ovidiu Bîrlea, *Poveştile lui Creangă*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1967, p. 8.

[9] *Ibidem*. Citatul a fost luat, de fapt, din vol. II, 1910, p. 103.

[10] Gh. Panu, *Amintiri de la „Junimea" din Iaşi*, vol. II, Bucureşti, Editura „Remus Cioflec", 1942, p. 96 (nota lui Gh. Vrabie).

[11] *Ibidem*, II, p. 90.

[12] Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română*. Evoluţie, curente, metode, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, p. 157, 180.

[13] Iordan Datcu, Sabina Cornelia Stroescu, *Dicţionarul folcloriştilor*. Folclorul literar românesc. Cu o prefaţă de Ovidiu Bîrlea, Bucureşti, Editura Ştiinifică şi Enciclopedică, 1979, p. 151.

https://biblioteca-digitala.ro

memoriei lui Creangă, exemplificând cu textul povestirii *Capra cu trei iezi*. De fapt, Panu altceva dorea să sublinieze, şi anume originalitatea „amintirilor" lui Creangă, şi pentru a releva această trăsătură o compara cu „povestirile". „S-a făcut, zice Panu, mare vâlvă în jurul numelui lui Creangă, este o exagerație şi o confuziune chiar. Cum că Creangă era un om inteligent şi un scriitor original, asta nu mai rămâne îndoială, însă aceste laude Creangă nu le merită personal ca povestitor, ci ca scriitor al amintirilor lui, în care se vede în adevăr personalitatea lui" (II, p. 102–103). Ceea ce este pe deplin adevărat. Şi abia acum vine pasajul incriminat: „Meritul lui Creangă ca culegător de poveşti se mărgineşte în acela de a fi reprodus *aproape* textual poveştile populare" (II, p. 103) (subl.ns. – Al.D.). Această apreciere, de fapt, am mai întâlnit-o şi altundeva în „amintirile" lui Panu, care spune: „Marele merit al lui Creangă a fost că el a scris poveştile întocmai sau aproape întocmai cum ele se spun la ţară. Când a venit Creangă la *Junimea* şi şi-a citit el singur poveştile, a fost o adevărată sărbătoare. Mi se pare că a început seria sa de poveşti cu *Soacra cu trei nurori*. Toţi au început atunci a-l ruga pe Creangă să aducă şi altele şi cât mai curând. Apoi a urmat seria cu: *Capra cu trei iezi, Punguţa cu doi bani, Dănilă Prepeleac, Moş Nichifor Coţcariul* etc." (I, p. 140).

Însă, aşa cum spuneam, observaţiile lui Gh. Panu asupra operei de povestitor a lui Ion Creangă sunt mult mai nuanţate, ceea ce obligă la o reconsiderare cel puţin parţială a părerilor pe care deja le-am reprodus, în sensul nuanţărilor de care vorbeam. „În ce consistă valoarea poveştilor lui Creangă? Şi cum reuşeşte Creangă ca să fie povestitorul cel mai apropiat de limba poporului? Căci trebuie să admitem că dacă este ceva de fermecător în poveştile lui Creangă, este acel aer de ţară, sunt acele expresii plastice, pentru noi cu totul dintr-o altă limbă, sunt acele apropouri naive, acel dialog de o sinceritate primitivă şi acele cunoştinţe foarte naive şi reduse ale ţăranului. Cum că Creangă era un om foarte deştept, foarte ager la minte, nu mai rămâne îndoială; dar cunoştinţele lui nu erau întinse. Creangă a rămas până la moarte ţăranul din satul Vânători de lângă târgul Neamţului, şi tot ce a învăţat şi deprins peste fondul cu care a venit la oraş, nu s-a prins, nu s-a asimilat cu dânsul. Afară de cunoştinţele căpătate în şcoala preparandală privitoare la profesiunea de învăţător, încolo Creangă a rămas ceea ce fusese. Aceasta explică succesul ce a avut cu poveştile sale. Dacă Creangă devenea un om cult în sensul nostru, dacă Creangă s-ar fi depărtat de la felul deprinderilor căpătate în copilărie, el ar fi fost un povestitor ca toţi surtucarii de oraşe. Din contră, cultura neputând să-l domineze şi să-i schimbe ideile şi vorba, Creangă care avea în acelaşi timp şi o inteligenţă viuă, a putut să reproducă în limbagiul în care crescuse poveştile pe care le auzise, fără ca deprinderi nouă şi limbagiul nostru să le desfigureze [...]. Creangă n-avea decât să se lase târât de suvenirurile vii şi nepieritoare ale vieţii sale de la ţară, pentru ca poveştile sale să fie aproape ca cele ce se ascultă la şezătoare" (I, p. 140–142).

Dacă ţinem seama de faptul că Panu a fost contemporan cu Creangă, pe care l-a cunoscut personal şi l-a ascultat nemijlocit, dacă avem în vedere că „amintirile" sale sunt martori de netăgăduit ai modului în care opera şi personalitatea lui

https://biblioteca-digitala.ro

Creangă au fost receptate – cu toată doza posibilă de subiectivism – în epocă şi, în sfârşit, dacă ne propunem să şi respectăm principiul valorii de netăgăduit a ceea ce altundeva numeam „capii de serie", nu credem că se poate trece cu atâta uşurinţă peste contribuţia lui Panu la cercetarea critică a operei folcloristice şi folclorice a lui Ion Creangă. Mai ales că ceea ce am reprodus noi nu este decât o mică parte din marele număr de pagini şi intervenţii ale lui Panu în legătură cu humuleşteanul.

După aceste câteva consideraţii şi precizări preliminare, pe care le-am socotit necesare pentru mai buna înţelegere a opiniilor şi personalităţii lui Gh. Panu, credem că putem trece la enumerarea câtorva dintre faptele evocate de memorialistul „Junimii" în sprijinul cercetărilor de etnologie urbană.

UN „SPUITOR" DE ANECDOTE: IOAN CARAGIANI

Profesor la catedra de limba şi literatura elenă de la Universitatea din Iaşi şi membru fondator al Societăţii Academice Române, Ioan Caragiani a rămas cunoscut, mai ales datorită însemnărilor lui Panu, drept cel mai talentat şi mai apreciat povestitor de anecdote de la „Junimea". Portretul pe care i-l face Panu este demn de orice antologie a literaturii noastre. Dar, din punctul de vedere al folcloristicii, acest portret îşi are o semnificaţie aparte, ce nu a fost relevată până acum. Este pentru prima dată când ni se propune un caz special de „spuitor" de anecdote: acela al unui cărturar care se manifesta într-un mediu intelectual de o rară fineţe. Să-l ascultăm, de data aceasta, pe Gh. Panu:

„La «Junimea» mai era încă un povestitor, d. Caragiani, profesor de limba şi literatura elină la Universitatea din Iaşi.

Era tot aşa de hazliu şi de interesant ca şi Creangă, cu toate că nu era nici o asemănare între aceşti doi. D-nu Caragiani, român din Macedonia, ştia rău româneşte; accent, frază, tot dovedea că nu era născut, nici crescut în ţară. Vorbea acel jargon amestecat româneşte, greceşte şi câteodată chiar turceşte, cu un accent detestabil. Cu toate acestea, când povestea era hazliu şi, cum se întâmplă câteodată, tocmai necunoştinţa limbii şi al accentului interesa.

D-sa povestea istorioare, anecdote, întâmplări din viaţa orientală: turcii, grecii, sârbii, albanezii erau puşi la contribuţie, nu îi era nimic necunoscut din ceea ce caracterizează literatura populară a acestor popoare. Povestitorul ne iniţia în viaţa omului oriental. Niciodată când îl rugai nu refuza sau nu puteai să îl găseşti în defect, căci aş putea zăce că d. Caragiani avea totdeauna o anecdotă pe buze şi alta care aştepta ca cea dintâi să-i facă şi ei loc. La «Junimea» i se zicea bine-trăsnitul Caragiani; am spus deja de ce.

De multe ori în mijlocul unei citiri, d-nu Caragiani întrerupea:

– Asta se potriveşte cu ceea ce îi s-a întâmplat, zicea, unui turc.

Imediat o clamoare de veselie se ridica, toată lumea strigând:

– Spune-o, spune-o!

Cititorul se oprea fără să se supere, căci la «Junimea», am spus, era admis principiul că anecdota totdeauna primează. O anecdotă trebuie spusă când îţi vine în minte, iar nu peste un ceas sau două.

Şi atunci d-nu Caragiani îşi începea anecdota cu turcul, în care mai totdeauna Nastratin Hogea juca un rol. Când sfârşea anecdota, atunci, deodată, fără tranziţie:

https://biblioteca-digitala.ro

– Acum să vedeți ce îi s-a întâmplat unui bragagiu bulgar care trecea pe dinaintea palatului sultanului...

O nouă clamoare de aprobare izbucnea, dar d-nu Caragiani zâmbind – zâmbea totdeauna –, începea:

– Un bulgar prost etc. etc.

Nu sfârșea bine anecdota cu bulgarul și continua astfel:

– Acuma să vedeți ce mi s-a întâmplat mie odată în Pera.

Junimiștii îi făceau și mai mare ovație, căci nu mai era vorba acum de o anecdotă auzită, ci de ceva care i se întâmplase însuși povestitorului.

Și așa, printr-un fel de înșiră-te mărgărite, ne trezeam la miezul nopții, ora despărțirii, când se auzea un glas plictisit și modest care zicea:

– Dar eu cum rămân cu nuvela mea?

Era nenorocitul autor și cititor care se oprise, chipurile, ca să dea loc anecdotei d-lui Caragiani și care fusese uitat de «Junimea», el cu manuscript cu tot, absolut uitat.

În asemenea împrejurări d-nu Pogor avea un cuvânt crud:

– Las-o, vom citi-o tipărită în «Convorbiri»" (II, p. 107–108).

Însuși modul de prezentare a acestui personaj atât de încântător al lumii intelectuale ieșene și al cercului de la „Junimea" are, luat în ansamblu, un caracter pitoresc. Trecând însă peste toate acestea trebuie să reținem, ca un fapt de o importanță covârșitoare, interesul pe care informațiile furnizate de Panu și portretul admirabil creionat al lui Ioan Cragiani îl prezintă pentru etnologia urbană, disciplină tânără și încă neconsolidată, din punctul de vedere al metodologiei și obiectului, în folcloristica românească.

În fond, Ioan Caragiani este un urmaș direct, desigur de altă factură și cu particularitățile lui, al lui Anton Pann și Nicolae Filimon. Pe de altă parte, Caragiani se înscrie într-o serie de anecdotiști, și nu numai, ce se continuă, în mediile universitare și academice, până în zilele noastre. Ne gândim, ca să dăm câteva nume dintre contemporanii care s-au remarcat, făcându-și un renume din aceasta și fiind recunoscuți ca atare, care s-au remarcat deci ca anecdotiști și „spuitori" de bancuri, de altfel foarte gustate. Ne gândim la profesorii Pavel Ruxăndoiu și Nicolae Constantinescu, de pildă, sau la academicienii Nicolae Cajal și Radu Voinea.

Anecdotele și bancurile din mediul urban întrunesc toate caracterele specifice ale creației folcloristice de tip rural. Autorul lor este anonim, se transmit și circulă pe cale orală. Ceea ce le deosebește este mediul în care această categorie de creație este performată și, evident, calitatea actanților și a receptorilor. Mediu și calitate care impun, pe de o parte, o anume categorie de subiecte, un anume fel de a le aborda, alte ocazii decât cele tradițional constituite, o mai mare exigență în ceea ce privește talentul performerilor, o anume subțirime a gustului artistic etc.

Din această perspectivă, studiile de specialitate sunt ca și inexistente, de aceea, pornind tot de la însemnările lui Panu, credem că ar fi interesant de meditat, în sensul celor mai sus discutate, asupra unui experiment ce l-a avut ca personaj principal pe cel care a fost marele povestitor Ion Creangă. Dar despre toate acestea la locul potrivit și în logica expunerii.

https://biblioteca-digitala.ro

UN POVESTITOR URBAN: ION CREANGĂ

Se ştie că Ion Creangă, adus la „Junimea" de Mihai Eminescu, făcea, cu anecdotele sale, deliciul junimiştilor, mai ales atunci când la şedinţe nu era de faţă sobrul Titu Maiorescu. Să-i dăm din nou cuvântul lui Gheorghe Panu: „Poveştile erau gustate la «Junimea» nu ca un gen superior literar, cum nici nu sunt în realitate, ci ca o formă plăcută a unor minţi naive şi poate chiar ca o amintire a fiecărui dintre noi din timpul copilăriei" (I, p. 235). Aceste precizări ale lui Panu sunt demne de reţinut, ele indicând, pe de o parte, perspectiva din care erau receptate unele creaţii folclorice în mediul junimist, pe de altă parte, ca o posibilă explicaţie pentru interesul pe care junimiştii, sau cel puţin o parte dintre ei, îl acordau poveştilor. Sigur, această explicaţie nu este general valabilă şi nu include în sine pe toţi junimiştii care savurau sau apreciau doar categoria. Panu se referă în mod explicit doar la aceia dintre junimiştii care proveneau din mediul rural şi nutreau, cum este şi firesc, anume nostalgii. Precizarea lui îşi are totuşi însemnătatea ei teoretică şi trebuie, cum spuneam, reţinută ca atare. După această întrerupere să-l urmărim în continuare pe G. Panu: „Creangă avea la «Junimea» poveşti scrise şi poveşti spuse" (*ibidem*). Încă o precizare demnă de a fi reţinută. În mediul urban, intelectual, poveştile, anecdotele, bancurile circulă pe cele două căi posibile: reproduse (citite) după un text fixat în scris sau din memorie, aidoma performerului de la ţară. Ceea ce nu ne spune Panu, dar am observat noi, este calea intermediară: unii performeri intelectuali îşi notează pe o bucată de hârtie sau în carneţele speciale numai „poanta", pentru a ţine minte. Este ca un fel de repertoar care îl ajută pe performer să-şi amintească la momentul oportun anume texte din bagajul pe care îl deţine, pe de altă parte, pornind de la „poantă", să reconstituie întreg edificiul.

Am anticipat oarecum, rupând textul din context. Aşadar, notează Panu:

„Creangă avea la «Junimea» poveşti scrise şi poveşti spuse. Acele ce nu le putea scri şi publica din cauză că erau *corozive* (prin cuvântul coroziv la «Junimea» se înţelegea *măscăricios*) el le istorisea. Şi atunci «Junimea» se schimba în şezătoare – bineînţeles, în şezători unde nu erau femei şi fete. În genere se alegeau serile în care d. Maiorescu lipsea: D-sa nu gusta acest fel de petrecere pe teme *corosive*. D. Naum, pudic cum era, asculta – şi chiar cu plăcere. Se retrăgea într-un colţ, se înroşea din când în când, dar nu pleca; avea o scuză în contra pudicităţii sale: D-sa fiind literat, nu putea să protesteze plecând la povestirea de literatură populară. Când intra Creangă la «Junimea» şi dacă nu era nimic altceva de făcut, atunci d. Pogor, care gusta cel mai mult dintre noi poveştile sărate ale lui Creangă, îi zicea:

– Creangă, ia spune-ne o poveste!

– *Pe uliţa mare* sau pe *uliţa mică?*

– *Pe uliţa mare*, strigau mai mulţi.

(O explicaţie a acestor cuvinte. Păpuşerii – cei care umblau cu hârzobul cu păpuşi în timpul carnavalului – aveau două feluri de piese pe care le jucau; unele *corozive* şi altele pentru copii. Când chemai un păpuşar acasă, el se uita întâi la persoanele prezente şi dacă nu-şi explica bine situaţia, întreba:

– Cuconaşule, *pe uliţa mare* sau *pe uliţa mică?*

– *Pe uliţa mică*, se grăbea stăpânul casei să spună.)

https://biblioteca-digitala.ro

«Junimea» prefera *ulița mare*, căci celelalte povești se publicau în «Convorbiri».

Și atunci Creangă începea să spună povestea lui *Ion cel prost* sau chiar povestea lui *Moș Nichifor*, însă cu versiuni și detaile alte decât în cea publicată" (*ibidem*, p. 235–236).

Nu am întrerupt relatarea lui Panu ca să comentăm fiecare pasaj de interes, în parte, pentru a nu rupe textul de context, pentru a nu fărâmița acest episod care, în întregimea lui, dă o foarte sugestivă, completă și semnificativă notă a atmosferei de la „Junimea", a mediului special de receptare pe care savanta reuniune îl alcătuia, a apropierilor sau diferențierilor față de șezătoarea de tip rural. Dar câteva observații se impun totuși. Și cea mai importantă, după opinia noastră, se referă la Creangă și la *statutul său special de povestitor urban,* lucru care, după știința noastră, nu a fost remarcat până acum. Despre Creangă s-a scris mult, foarte mult chiar, și adesea cu miez. S-a vorbit despre Creangă ca povestitor popular, s-a vorbit despre el ca folclorist, creator, alături de alții, al basmului cult, s-a vorbit despre Creangă ca scriitor de geniu, unul dintre clasicii literaturii române și, am zice noi, ai literaturii universale. Fiecare dintre exegeții lui Creangă l-a privit, după opinia noastră, în mod unilateral și într-un amestec de metode care nu putea să ducă decât la confuzie. Or, așa cum am mai atras atenția, este obligatoriu și în folosul științei ca fiecare disciplină și domeniu să abordeze o personalitate numai potrivit metodei și obiectului specific disciplinei respective. Dacă vom aplica operei și activității lui Creangă metoda de cercetare și obiectivul particular, specific, ale etnologiei urbane, credem că anume lucruri se vor limpezi de la sine, iar această personalitate monumentală își va îmbogăți cheia de înțelegere, de situare în contextul general al culturii române și, evident, al folcloristicii, cu o nouă interpretare, una dintre laturile operei și activității sale căpătându-și conturul și explicația reală, firească. Nu rămâne decât ca, pornind de la însemnările lui Panu și de la adnotările noastre fugare, să se facă, pe această direcție, o cercetare de adâncime.

Păstrând discuția în cadrele fixate de Gh. Panu, să notăm observațiile acestuia, cu un caracter mai general, în legătură cu ceea ce consideră el a fi un bun povestitor. „Sunt povestitori admirabili, însă de lucruri pe care le-au aflat sau le-au citit. Aceștia sunt propriu-zis narativii, spuitorii de povești. Ei nu pun nimic de la dânșii, nu fac spirit, nu fac reflexii, nu dau de la dânșii nimic original, dar însă sunt admirabili reproducători a tot felul de istorioare și anecdote culese din toate părțile. La dânșii memoria joacă rolul principal, dar o memorie, ca să zic așa, locală, care reține nu numai sensul sau rezumatul, ci reține povestirea cu personagiile ei, cu vorbirea, cu expresia, cu întreaga culoare. Asemenea oameni, cu cât se pun mai mult în rolul personajelor de care se ocupă, cu atât istorisirea lor este mai perfectă. Orice amestec de a lor, orice imixtiune a personalității lor strică farmecul povestirii și micșorează valoarea ei" (II, p. 94–95).

Recunoaștem aci, fără nici o dificultate, *portretul-robot al povestitorului urban.* Este evident că și în mediul rural vom întâlni asemenea categorie de povestitori-reproducători, dar, cu toate acestea, deschiderile dintre ei sunt esența. În timp

https://biblioteca-digitala.ro

ce povestitorul ţăran, chiar dacă reproduce o povestire auzită şi memorată aidoma, participă la actul povestirii şi trăieşte faptul ca pe ceva venit din interior, cu care se confundă până la a-şi asuma cu întreaga fiinţă cele relatate, la povestitorul urban faptul relatat vine din exterior, nu presupune trăire şi asumare interioară, memoria şi capacitatea de a reproduce cât mai fidel ceea ce a citit sau auzit fiind principala caracteristică a acestui tip de povestitor urban.

Cu spiritul de observaţie ce i-a fost, în general, recunoscut, Gh. Panu face această distincţie: „Care este meritul acestora? – se întreabă el pe bună dreptate. Dacă un stenograf sau un fonograf ar fi luat cuvânt cu cuvânt povestea, nu era meritul nimănui decât al povestirii" (*ibidem*, p. 95). Sunt însă şi excepţii. Chiar printre povestitorii urbani – Panu nu face aceste deosebiri şi precizări, dar cazurile şi contextul în care discuţia la această categorie de povestitori se referă – sunt unii foarte talentaţi, originali, pe care memorialistul, în continuarea consideraţiilor reproduse mai sus, îi defineşte astfel: „Când însă un om fără să recurgă la nici un mijloc de acela, fără să ia note, ci numai din simplu auz ajunge a reproduce cu expresii originale şi în cele mai mici detalii o poveste, eu cred că nu mai este o chestiune de simplă memorie, ci o dispoziţie naturală extraordinară, pentru a reţinea bucăţi din viaţă de literatură fie populară, fie de alt gen" *(ibidem)*. Această ultimă categorie de povestitori de excepţie este ilustrată memorabil, în opinia lui Panu, de Ioan Caragiani şi de Ion Creangă. Talentul lor este favorizat în exprimarea concretă de ambianţa ideală pe care le-o creau *„şezătorile" de la „Junimea"*, fapt cu deosebire remarcabil pentru susţinerea argumentată a discuţiei noastre. Să reconstituim, în adnotarea lui Panu, această atmosferă cu atât de adânci implicaţii şi semnificaţii în abordarea fenomenului ce se circumscrie, la modul ideal, după opinia noastră, obiectului de cercetare al etnologiei urbane:

„La «Junimea» erau doi povestitori admirabili, era Creangă, pentru poveştile noastre populare, anecdote etc. şi d. Caragiani pentru poveşti din vechea literatură greacă şi de anecdote contimporane din lumea greco-otomană. Anecdotele sunt un gen literar cu calităţi eminente, ele sunt scurte şi au un punct culminant care fac de multe ori mai mult decât o istorisire întreagă. La «Junimea» anecdota era în mare favoare: în mijlocul unei citiri, a unei discuţii serioase, a unei tratări de subiect estetic sau artistic, oricine avea dreptul ca să ceară să spună o anecdotă. De aceea, la «Junimea» se zicea că *anecdota primează*. Vai însă de acela care întrerupea o discuţie pentru a spune o anecdotă proastă. Era huiduit şi ruşinat. Ziceam că Creangă şi d. Caragiani erau anecdotiştii şi povestitorii «Junimii» Era o plăcere să îi auzi.

Când venea Creangă la Junimea – el nu venea regulat – toată lumea întreba:

– Creangă, ce ne-ai adus pentru astă seară?

– N-am adus nimic, dar dacă voiţi să vă spun o anecdotă.

Imediat toată lumea tăcea şi atunci Creangă istorisea întâmplarea vreunui ţigan, vreo năzdrăvănie de a lui *moş Nichifor coţcarul* sau altceva, toate aceste luate din popor şi reproduse aproape textual, cum le auzise de la povestitorii ţărani.

De multe ori îl întrebau:

– D-le Creangă, cum se face că le ţii aşa de bine minte şi te serveşti cu expresii aidoma populare?

https://biblioteca-digitala.ro

– Apoi cum să nu le ştiu pe de rost dacă de la cinci ani, de când am început a înţelege, până când am venit la seminar, în fiecare seară aproape, am auzit de sute de ori poveştile pe care vi le povestesc şi eu? De câte ori n-am stat nopţi întregi ca să ascult pe moş Ion sau pe lelea Catinca povestindu-mi povestea lui Făt-Frumos şi a Ilenei Cosânzenei. Iarna, în nopţile lungi, ţăranul se culcă devreme, dar nu adoarme îndată. La lumina opaiţului, povestitorii satului spun tot felul de prujituri, iar eu, culcat pe cuptor, ascultam cu amândouă urechile şi simţeam atât de mult interes şi aşa de mare emoţie, încât, după ce povestitorul înceta, eu nu puteam să adorm încă ceasuri întregi.

Evident că Creangă era un povestitor fermecător, dar ceea ce noi iubeam într-însul erau povestele poporului, era intonaţia şi expresia ţărănului, era spiritul popular, felul de glume, de cimilituri şi prujituri" (II, p. 95–96).

„Junimea", ca mediu şi ocazie de povestit, ocupă un spaţiu mult mai întins în „amintirile" lui Panu, care, de fiecare dată, aduce noi fapte, povesteşte noi episoade, face precizări şi nuanţări. În acest articol nu ne-am propus însă să epuizăm materialul şi toată gama de exemple şi precizări, ci doar să atragem atenţia asupra unui fapt neobservat până acum, foarte important pentru viitoarele cercetări de etnologie urbană.

Aminteam undeva, în textul acestui articol, despre un experiment de o însemnătate excepţională pentru cercetările de etnologie urbană şi chiar pentru statutul de povestitor urban al lui Ion Creangă. Din acest punct de vedete, o scurtă însemnare a lui Gh. Panu ni se pare relevantă: „Poveştile populare au fost câtva timp un fel de sport, ele au fost la modă şi mi-aduc aminte că, graţie cultului care s-a profesat câtva timp la «Junimea», Creangă a fost poftit la vreo două case de bună societate, ca să citească sau să istorisească anecdote. Dar asemenea încercări n-au reuşit; bietul Creangă era nevoit să suprime tocmai părţile picante, aşa că poveştile lui şi mai cu seamă anecdotele pierdeau din savoarea lor" (II, p. 97).

Este un exemplu edificator care subliniază în ce măsură povestitorul urban este condiţionat de mediul în care performează, cum acesta, indirect, fixează limitele unei povestiri, respinge sau estompează până şi pe cei mai talentaţi povestitori. Exemplul de mai sus poate fi discutat pe larg, în toate coordonatele sale, pentru a se putea nuanţa un anumit specific al povestitului în mediul urban.

Cele câteva exemple şi observaţii cu caracter metodologic din lucrarea atât de interesantă a lui Gh. Panu sunt, după părerea noastră, capabile să se constituie într-o formulare adecvată pentru deschiderea unei discuţii de fond asupra etnologiei urbane, a surselor sale documentare, a metodei proprii de cercetare şi a obiectului specific, cu un statut autonom, în marea familie a ştiinţei despre cultura tradiţională românească.

https://biblioteca-digitala.ro

FOLCLORIŞTI ŞI ETNOGRAFI ROMÂNI CONTEMPORANI: *ILIE MOISE*

MOISE ILIE, n. 13 februarie 1948, Cut, judeţul Alba. Studii universitare de limbă şi literatură română la Cluj (1967–1972), unde îl are ca profesor de folclor pe Dumitru Pop. Metodist cu probleme de folclor şi literatură la Centrul de Îndrumare a Creaţiei Populare şi a Mişcării Artistice de Masă a Judeţului Sibiu (1972–1975); inspector la Comitetul de Cultură... al judeţului Sibiu (1975–1983); director al Teatrului de Stat Sibiu (1983–1988); cercetător ştiinţific (din 1988) şi şef de sector – etnologie (din 1990) la Institutul de Cercetări Socio-Umane, Sibiu, al Academiei Române. Secretar al Asociaţiei Folcloriştilor şi Etnografilor din judeţul Sibiu, de la înfiinţare (1977), şi redactor-şef al publicaţiei „Studii şi comunicări de etnologie" (tom I – 1978, II – 1980, III – 1981, IV – 1982, V – 1990, VI – 1992, VII – 1993, VIII – 1994, IX – 1995, X – 1996), periodic al Academiei Române, din 1992 cu apariţie anuală. Doctor în etnologie cu teza *Ceata de feciori la români* (1993). După 1989, I.M. funcţionează ca lector (1991–1993), conferenţiar (1993–1995) şi profesor de etnologie (din 1995) la universităţile „1 Decembrie" – Alba-Iulia şi „Lucian Blaga" – Sibiu. Face parte din colegiul de redacţie al „Revistei de etnografie şi folclor" a Academiei Române.

Colaborator la „Albina", „Transilvania", „Tribuna Sibiului", „Unirea" (Alba-Iulia), „Revista de etnografie şi folclor", „Memoriile Comisiei de Folclor" a Academiei Române, „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", „Rostirea românească" ş.a.

Debut în *Cântecele noastre* – Folclor poetic hunedorean. Culegere întocmită de prof. Petru Ardeu, Casa Creaţiei Populare a Judeţului Hunedoara, Deva, 1969.

Din volumele şi studiile publicate consemnăm: *Butea junilor* – Obicei de iarnă din sudul Transilvaniei (studiu şi antologie), Comitetul Judeţean de Cultură Sibiu, 1976, 143 p.; ediţia a II-a, 1977; *Pe unde umblă doru* – Folclor literar din satul Cut, în volumul *Dorurile, flori adânci*, Comitetul Judeţean de Cultură Alba, Alba-Iulia, 1977, p. 299–350; *Colindul laic din Cârţişoara* – preliminarii la o cercetare folclorică, în „Studii şi comunicări" I, Comitetul Judeţean de Cultură, Sibiu, Asociaţia Folcloriştilor şi Etnografilor din judeţul Sibiu, 1978, p. 19–26; *Rituri şi ceremonialuri de trecere specifice comunităţii tradiţionale săliştene*, în „Transilvania", nr. 7/1979, p. 76–78; *Folclorul de ieri şi de azi* în SIBIU – monografie, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1981, p. 270–279; *Keramikgegenstände im Kontext traditionneller Volksbräuche in Rumänien*, în „Vergleichende Keramik-

https://biblioteca-digitala.ro

forschung in Mittel- und Osteuropa", Kitsee, 1984 (Austria), p. 179–190; *Folcloristica sibiană. I,* în „Cercetări de limbă și literatură", volumul III, coordonator Victor V. Grecu, Sibiu, 1985, p. 167-174; *Chestionarul – instrument de cercetare și investigare a culturii populare,* în „Revista de etnografie și folclor", tom 34, 1989, nr. 5, p. 497–501; *Cutul – eșantion de cultură și civilizație tradițională românească,* în „Studii și comunicări", V, Sibiu, 1990, p. 299–399; *Contribuții sibiene la cercetarea și valorificarea culturii populare tradiționale,* în „Revista de etnografie și folclor", nr. 1–2/1991, p. 33–53; *Vasele de ceramică în contextul unor obiceiuri românești și săsești din spațiul carpatin* (Irdene Gefässe im Rumänischen und sächischen Brauchtum des Karpatenraums), în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 2/1988, p. 78–84 (Partea I) și nr. 1–2/1992, p. 177–122 (Partea a II–a); *Cetele de feciori. Prolegomene la o cercetare folclorică,* în *Imagini și permanențe în etnologia românească* (materialele primului simpozion național de etnologie), Chișinău, Editura Știința. 1992, p. 302–305; *Considerații privind cunoașterea unor colinde vânătorești din spațiul transilvan,* în „Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane Sibiu", I, 1994, Editura Academiei, p. 172–175; *Dimensiunea etnologică a operei lui Simion Mehedinți,* în „Revista de etnografie și folclor", nr. 2/1995, p. 143–146; *Pavelescu 80 sau tinerețea fără bătrânețe a profesorului,* în „Studii și comunicări de etnologie", tom 9/1995, p. 3–12; *Lucian Blaga și duhul satului,* în „Rostirea românească", nr. 4/1995, p. 92–93; *S. Fl. Marian sau viziunea etnologică asupra culturii tradiționale românești,* prefață la antologia *Legende despre flori, insecte și păsări* de S. Fl. Marian, Transpres, Sibiu, 1996, p. 3–10.

Alte opere: I. Moise și P. Dumbrăveanu, *Creatori populari sibieni* (introducerea și prezentarea creatorilor Ilie Moise), Comitetul Județean de Cultură – Sibiu, Sibiu, 1975, 71 p.; Ilie Moise și Horst Klusch, *Portul popular din județul Sibiu* (Volkstrachten aus dem Kreis Sibiu) – ediție bilingvă, Comitetul Județeam de Cultură – Sibiu, Sibiu, 1978, 208 p.; ediția a II-a, 1980, 189 p.; *Portul tradițional,* în *Săliștea Sibiului, străveche vatră românească,* coordonarea științifică: dr. Victor V. Grecu, 1990, p. 293–298; *Ioan Macrea și junii săi* – studiu introductiv la volumul *De-aș mai fi o dată june,* de I. Macrea, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, 1995, p. 5–24; *Sibiul – centru cultural-științific racordat la cercetarea academică românească,* în „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul VII/1993, București, Editura Academiei, 1996, p. 33–47.

Bibliografie de referință: Gh. Pavelescu – *Prefață* la *Butea junilor,* Sibiu, 1976, p. 5; C-tin Catrina – *Creatori populari sibieni,* în „Revista muzeelor", 5/1976, p. 86–87; Laura Sârbu – *Butea junilor,* în „Tribuna Sibiului", 29 oct. 1976, p. 2; Titu Popescu – *Un fructuos bilanț editorial,* în „România liberă", 9 febr. 1978; Dorin Gogâlea – *Respectul pentru autenticitate,* în „Tribuna Sibiului", 18 ianuarie 1978; A(nca), G(oția) – *Ilie Moise: Butea junilor,* în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", 1/1979, p. 139–140; George Limbeanu – *Studii și comunicări II/1980,* în „Transilvania", nr. 11/1980, p. 73; Ion Chelcea – *Noi contribuții la stu-*

https://biblioteca-digitala.ro

diul cetei de feciori din țara noastră: vălari, ciurlezi, iordănitori, în „Vrancea. Studii și comunicări", Focșani, 1981, p. 423; George Rotaru – *Tipărituri județene: Studii și comunicări II, Sibiu, 1980,* în „Cântarea României", nr. 3/1981, p. 19; Iordan Datcu – *MOISE Ilie,* în *Dicționarul folcloriștilor,* II – Folclorul muzical, coregrafic și literar românesc, București, 1983, p. 152; Amalia Pavelescu – *Asociația Folcloriștilor și Etnografilor din județul Sibiu,* în „Revista de etnografie și folclor", nr. 3/1987, p. 283–285; Petre Florea – *Studii și comunicări, V. Sub redacția: Ilie Moise, Sibiu, 1990,* în „Revista de etnografie și folclor", nr. 4/1992, p. 413–415; Al. Dobre – *O manifestare religioasă, culturală și științifică model: „Cut 700",* în „Revista de etnografie și folclor", 3/1993, p. 251–257; *Moise Ilie,* în *Biografia unor destine* (documentar), Inspectoratul pentru Cultură al Județului Alba, Biblioteca Județeană „Lucian Blaga", Alba-Iulia, 1993, p. 129–131; Ștefan Mihai – *„Instituția tradițională a cetelor de feciori și cercetătorii ei", de Ilie Moise,* în „Radical", 15 iunie 1993, p. 2; Narcisa Știucă – *Studii și comunicări de etnologie, sub red. Ilie Moise* (tomurile VII–VIII), în „Revista de etnografie și folclor", nr. 4/1995, p. 490–492; Nicolae Scutea – *Studii și comunicări de etnologie, vol. IX,* în „Opinia publică", 21–27 februarie 1996, p. 4; Dr. Maria Bocșe – *Un valoros periodic de etnologie româno-germană,* în „Adevărul de Cluj", 12.III.1997.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PROFESOR EMILIA COMIŞEL – LA 85 DE ANI

GHEORGHE OPREA

Numeroase generaţii de studenţi ai conservatorului bucureştean au învăţat de la profesoara Emilia Comişel să preţuiască valorile artistice populare, să se apropie cu dragoste şi respect de înţelegerea şi cunoaşterea acestora. Omagiind activitatea bogată, ştiinţifică şi didactică, a Emiliei Comişel cu prilejul zilei sale de naştere (28 februarie 1913), evocăm, implicit, şi drumul formării unei prestigioase şcoli etnomuzicologice, care s-a consolidat permanent pe solul fertil al culturii muzicale strămoşeşti, pentru că profesoara noastră a intrat de timpuriu în grupul de cercetători atraşi de personalitatea lui Constantin Brăiloiu, având privilegiul de a se forma sub îndrumarea acestui ilustru savant, alături de alţi folclorişti contemporani de seamă.

Era o vreme când se lucra cu sacrificii de tot felul, care necesitau mult entuziasm şi putere de pătrundere într-un teren în mare parte nedesţelenit; astfel, a participat la cercetările echipelor conduse de Brăiloiu în Prahova, Dobrogea sau Muscel şi de Dimitrie Gusti în Ilfov, Prahova sau Turda; tot atunci i s-au încredinţat şi misiuni personale în Teleorman şi alte ţinuturi. Din acea perioadă a începuturilor şi până astăzi, cu pasiune pentru folclor, cu o putere de muncă rar întâlnită şi patriotism ardent, Emilia Comişel s-a dovedit a fi o credincioasă şi competentă propagatoare şi continuatoare a operei lui Brăiloiu. Ca o adevărată discipolă, a făcut cunoscută publicului larg din ţara noastră moştenirea ştiinţifică a Maestrului, urmându-i principiile teoretice, metodologice şi dezvoltând, prin propria-i contribuţie, unele dintre dezideratele care au apărut treptat în scopul cunoaşterii profunde a creaţiei populare.

În mod constant, Emilia Comişel a împletit munca de cercetare – colaboratoare la Arhiva de Folclor a Societăţii Compozitorilor Români (1936–1949), cercetător ştiinţific principal la Institutul de Folclor (1949–1963), apoi la Institutul de Studii Sud-Est Europene (din 1967) – cu cea de predare (profesoară de muzică în Bucureşti şi Ploieşti (1942–1949), apoi, începând din 1949, cadru didactic la Conservatorul „Ciprian Porumbescu" din Bucureşti); nu în ultimul rând s-a situat activitatea sa de îndrumare – prin conferinţe, lecţii, participare la jurii etc., ca şi cea de propagare a valorilor culturii populare româneşti peste hotare. Parcurgerea foarte succintă a datelor sale biografice ne relevă permanenta tendinţă către o formaţie de etnomuzicolog complet, având mereu ca model pe marele său profesor, care, aşa cum mărturiseşte astăzi sărbătorita, „mi-a acordat încredere, m-a îndrumat pe drumul cel bun, arătându-mi, ca şi părinţii mei, valoarea inestimabilă a folclorului".

REF, tom 43, nr. 1–2, p. 103–123, Bucureşti, 1998

https://biblioteca-digitala.ro

Beneficiem, aşadar, de o operă complexă, în care roadele preocupărilor ştiinţifice se cuvin a fi remarcate în primul rând. Emilia Comişel nu este numai o pasionată culegătoare (are câteva mii de melodii culese până în prezent şi aproximativ o mie tipărite prin diverse publicaţii), dar şi o analistă profundă a muzicii populare. O dovedesc mai ales studiile sale referitoare la morfologia folclorului românesc: *Structura melodică a dansurilor populare* („Revista de folclor", 4, 1965); *Despre forma arhitectonică în muzica populară* („Muzica", 2, 1967), *Melodii cu refren*; *Cântecul propriu-zis* („Studii de muzicologie", VI, 1970), *Coordonate ale formei libere în creaţia folclorică* („Studii de muzicologie", XIV, 1979), dar şi cele dedicate unor genuri: *Recitativul epic al baladei* (Supliment la „Muzica", 6, 1954); *Preliminarii la studiul ştiinţific al doinei* („Revista de folclor", 3, 1959); *Contribuţii la cunoaşterea eposului popular cântat* („Revista de folclor", 3–4, 1962), *Folclorul copiilor* şi *Cântecul de leagăn* (*Istoria literaturii române. I.* Bucureşti, 1962), *Genurile muzicii populare. Doina* („Studii de muzicologie", V, 1969), *Cântecul bătrânesc (balada) din Oltenia şi valorificarea lui actuală* (*Studii de folclor,* 11, Craiova, 1974); *Doina („Horea lungă") din nordul Transilvaniei* („Sarmis", 11, 1979), *Cântecul liric din Oltenia* (în „Mehedinţi. Istorie şi cultură", 11, 1980), *Ilarion Cocişiu, Cântecul de seceris* (*Studii şi cercetări,* Sibiu, 1983) etc. La Editura Muzicală a apărut volumul *Folclorul copiilor,* rodul îndelungii experienţe a cercetătoarei. Cartea prezintă un mare interes nu numai din punct de vedere documentar-ştiinţific (materialul este cules din toată ţara, sunt concretizate unele ipoteze ale înaintaşilor cu privire la ritm, studiul introductiv scoate în evidenţă trăsăturile poeticii folclorului copiilor, particularităţile etnice şi elementele de interferenţă, legătura dintre folclorul copiilor şi al adulţilor), ci şi educativ (exemplele din culegerea propriu-zisă pot fi preluate în procesul însuşirii de către copii a limbajului muzical autohton).

Cele mai variate aspecte ale folcloristicii – ale acestei ştiinţe relativ tinere, în care mulţi au impresia că se pot avânta fără o cunoaştere temeinică a realităţilor – constituie obiectul strădaniilor Emiliei Comişel: *Tradiţie şi inovaţie în creaţia populară* („Muzica", 5, 1966; „Cercetări de muzicologie", 3, 1971), *Războiul de independenţă oglindit în cântecul popular* („Muzica", XII, 1967), *Contribuţia etnomuzicologiei contemporane la definirea raportului naţional–universal în muzica folclorică* („Cercetări de muzicologie", vol. *Naţional şi universal în muzică*, 1967), *Plurifuncţionalitatea unor genuri folclorice* („Studii de muzicologie", 10, 1974), *Folclor din Dobrogea* (1978). Cercetătoarea este tentată nu numai de sesizarea mutaţiilor petrecute în sânul artei populare pe parcursul ultimelor decenii (mergând, de pildă, pe urmele lui Kiriac în Prahova, ale lui Bartok la Ieud – Maramureş sau în Bihor, ale lui Brăiloiu în Drăguş etc.), ci abordează cu erudiţie, curaj şi sete de adevăr istoria culturii muzicale populare româneşti: *Contribuţii la cunoaşterea folclorului muzical din evul mediu – sec. IX–XVI* (Drobeta-Turnu Severin, 1978), *Aspects du folklore au Moyen-Âge, du XIII^e au XV^e siècles* (Bijdgoszes, 1973; „Muzica", 11, 1975), *Folclorul în România secolelor XVII şi*

https://biblioteca-digitala.ro

XVIII („Studii de muzicologie", 9, 1973). Se cuvin remarcate, de asemenea, contribuţiile în care originalitatea şi trăinicia muzicii româneşti sunt raportate la contextul sud-est european, ceea ce reflectă preocupările de folclor comparat ale autoarei (unele întrepătrunderi au fost studiate prin cercetări efectuate în fosta Iugoslavie, în Bulgaria; aspecte ale persistenţei creaţiei populare etnice au fost urmărite cu ocazia culegerii la coloniile de români din Canada): *Elemente comune în folclorul popoarelor sud-est europene* (SCIA, 2, Bucureşti, 1968), *Traites communs caractéristiques du domaine de l'arhitecture dans le folklore roumain et macédonien* („Makedonski Folklor", IV, 7–8, Skoplje, 1971), *La doïna roumaine (Un style musical commun aux peuples Carpatho-Balkaniques)* (Belgrad, 1971), *Eléments communs dans le folklore printanier des peuples balkaniques et prébalkaniques* („Makedonski Folklor", XII, Skoplje, 1973), *Elements communs dans le folklore du printemps des peuples du sud-est européen* („Kurier der Rumänischstudenten", VIII, Dortmund, 1974), *Elemente comune în folclorul românesc şi al popoarelor mediteraneene* (Gorizia, 1979). Participările sale la manifestări ştiinţifice şi culturale internaţionale constituie tot atâtea prilejuri pentru propagarea folclorului şi folcloristicii româneşti: *La ballade populaire roumaine* (Rad Kongressa Folklorista Jugoslavije u Varazdin, Zagreb, 1959), *La musique de la ballade populaire roumaine* (Ethnomusicologie III, Les Colloques de Wégimont, IV, Paris–Bruxelles–Elsevier, 1964), *Coutumes et rites de la noce* (Zbornik Kongresse Folkloriste Jugoslavije, Celija, 1965), *La musique populaire roumaine dans les conditions nouvelles de la vie sociale* (Zdrujemie na Folhloristite na S.R. Makedonija, Skoplje, 1968), *La forme architectonique de la musique populaire* („Bulletin de l'Institut de Musique", tom 13, Sofia, 1969), *Le folklore calendaire et les catégories d'âge* (Haga, 1981), *Les recherches folklorique et l'enseignement* (9-10 Congressi, Gorizia, 1982). Evident că relaţia muzică populară–muzică savantă nu poate scăpa atenţiei cercetătoarei; unele materiale vădesc tocmai interesul pe care îl acordă modalităţilor de valorificare a folclorului în creaţia cultă şi profilării, în acest fel, a specificului naţional: *Bogate resurse expresive la îndemâna creatorilor noştri* („Muzica", XI, 1967), *Folclorul în creaţia lui George Enescu* („Contemporanul", 1982). Unele dintre aceste materiale au fost reunite în cele două volume de *Studii de etnografie*.

Latura didactică a preocupărilor sale i-a favorizat o imagine globală asupra creaţiei muzicale populare româneşti; o dovedeşte şi cunoscutul său curs tipărit, *Folclor muzical* (Editura Didactică şi Pedagogică, 1967), primul în care este tratat folclorul muzical românesc în ansamblul său. Cursul tipărit se remarcă mai ales prin bogăţia informaţiei, rezultat atât al propriilor investigaţii, cât şi al celorlalte contribuţii în domeniu. La Conservator, împreună cu colaboratorii săi, a promovat, pe lângă cunoaşterea sub aspect ştiinţific a folclorului, apropierea faţă de documentul sonor viu, aducând în faţa studenţilor şi cântece din propriile culegeri (uneori efectuate conducând echipe studenţeşti), însoţite de explicaţii detaliate asupra metode-

https://biblioteca-digitala.ro

lor de cercetare, manifestând aceeaşi grijă pentru transcrieri, analize, comparaţii şi, bineînţeles, pentru însuşirea unui repertoriu din cele mai semnificative melodii.

Cei care avem în prezent misiunea de a continua pe acest drum le suntem recunoscători profesorilor de folclor care au predat la Academia de Muzică din Bucureşti atât pentru amploarea şi profunzimea cercetării – documentele sonore depăşesc 20 de mii de exemplare, alături de cele aflate în alte arhive de specialitate –, cât şi pentru că ne-au cultivat conştiinţa datoriei pentru valorificarea ştiinţifică şi didactică a folclorului nostru în contextul creaţiei populare universale.

Profesoara noastră, Emilia Comişel, ne apare şi astăzi ca o mare animatoare (prezentă în sesiuni ştiinţifice şi festivaluri folclorice din ţară şi de peste hotare, în emisiuni radio şi de televiziune, la jurii, conferinţe, lecţii, cenacluri, cercetări pe teren, semnând introducerile unor culegeri judeţene de folclor etc.), cu acelaşi devotament nemărginit pentru folclor, acţionând cu pasiune pentru perpetuarea marilor tradiţii spirituale şi artistice româneşti – înscriindu-se, deci, printre distinşii şi competenţii cercetători şi slujitori ai culturii noastre populare.

UN „ARTICOL-RECENZIE"

SABINA ISPAS

Orice autor este bucuros atunci când află că lucrarea pe care a elaborat-o, străduindu-se să păstreze rigoarea ştiinţifică şi sobrietatea academică, este citită şi comentată. Accesul la informaţie, mai ales în domeniul ştiinţelor socioumane, este deschis unor foarte diverse categorii socioprofesionale, cu cele mai variate şi nuanţate niveluri de pregătire: savanţi şi diletanţi, personalităţi cu viziune modernă şi foarte activi în recepţionarea inovaţiilor sau persoane ancorate în viziunea populistă romantică, desuetă, profesori universitari, studenţi, elevi, îndrumători culturali, gospodine, mari creatori de artă şi mari interpreţi, amatori generoşi etc. Fiecare recepţionează mesajul unei lucrări prin prisma interesului personal, a formaţiei sau „deformării" profesionale. Este marele avantaj al unei asemenea lucrări, dar şi marea neşansă. Oricum, orice lucrare de acest tip este ceea ce Umberto Eco numea „operă deschisă"; autorul îşi asumă „riscul" să primească sugestii utile, necesare sau de-a dreptul insolite, cu aceeaşi îngăduinţă şi înţelegere este dispus să regândească sau să amendeze unele afirmaţii atunci când i se oferă argumente temeinice pentru aceasta.

Din categoria virtualilor cititori fac parte, cel puţin între cititorii de limbă română, şi mulţi dintre cei pentru care detaşarea de viziunea ateistă, materialist-dialectică şi istorică impusă gândirii româneşti jumătate de secol este o eliberare; este şi o altă categorie de cititori, pentru care asemenea desprindere este dureroasă sau de-a dreptul imposibil de realizat.

https://biblioteca-digitala.ro

Regândirea structurilor culturii unei etnii sau chiar regândirea valenţelor culturii la nivel planetar şi a raporturilor acesteia cu istoria, după o perioadă de jumătate de secol de îndoctrinare dirijată tendenţios şi unidimensionat, este un proces care necesită răbdare, migală în descifrarea unor noi sensuri nebuloase sau necunoscute anterior, lărgirea ariei informaţiei, elasticitate şi disponibilitate în gândire, alături de multe alte calităţi din care nu poate lipsi dorinţa de a-i înţelege pe ceilalţi şi, prin raportare, de a te cunoaşte pe tine însuţi.

„Articolul-recenzie" (!) publicat de colegul A. Hîncu în „Revista de etnologie" nr. 1(2), 1997, de la Chişinău, pare a fi gândit ca un lung monolog în care „oponentul" (p. 166) de la Chişinău nu se îndoieşte de faptul că şcoala de la Bucureşti este un „oponent" (!). La baza dezvoltării unei discipline, a progresului în cunoaştere se află, desigur, alături de alte dimensiuni, disputa ştiinţifică constructivă, nevoia de aprofundare a cunoaşterii, neliniştea căutărilor, dar numai cu condiţia ca nici unul dintre cei angajaţi în procesul cercetării să nu se îndoiască de faptul că nu este posesorul „adevărului absolut", că el nu a atins limita cunoaşterii şi că dincolo de aceasta se mai află elemente ce ar putea fi descoperite de altcineva. Textul publicat de noi în volumul *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european*, Bucureşti, 1995, pare a fi stimulat două niveluri ale gândirii ştiinţifice ale autorului articolului-recenzie: nivelul ruralist, desuet şi limitativ, prin care este perceput fenomenul folcloric, şi cel mitologist, anticreştin, depăşit la rândul lui, de multă vreme, de alte şcoli europene şi extraeuropene folcloristice. Asupra unei tendinţe manifeste antioccidentale (refuzul oricărei sugestii teoretice sau interpretări provenind din acea zonă a Europei) nu credem că trebuie să facem comentarii, dat fiind că la Bucureşti asemenea tendinţă nu a fost prezentă de cel puţin 30 de ani, cu mult înainte de liberalizarea circulaţiei bunurilor culturale; receptarea informaţiei provenite din marile lucrări ale specialiştilor occidentali a fost făcută totdeauna într-o viziune responsabilă, cu măsură şi cu parcimonie, şcoala românească, la rândul ei, fiind apreciată ca una dintre cele de avangardă pentru Europa de mai multe decenii. Poate ar trebui să ne gândim, totuşi, serios, la grozăvia ce ar pândi cultura românească şi pe cea din alte părţi ale planetei dacă s-ar reactualiza unele clişee de tipul: „măgulită de *cavalerismul* occidental, ca şi de teoretizările occidentale" (p. 172); „*dogmelor teoretice occidentale, ce ne-au tras la fund* şi pe noi aproape două secole" (p. 174); a da „tribut mai mult decât trebuie unor teorii ale creativităţii de curte feudală ce s-a manifestat bine în atare zone vest-europene" etc. Fără să vrem, am perceput permanent, de-a lungul întregului articol, mentalitatea cercetătorului pregătit la şcoala sovietică, care ridică „lupta de clasă", „ruralismul" şi „elogiul muncii" la rangul de valoare absolută şi refuză, fără argumente, tentativa de reconsiderare a rolului curţii feudale, al culturii medievale şi al elitelor intelectuale în edificarea culturii naţionale. Perceperea raporturilor dintre folclor şi istorie nu se poate realiza fără o temeinică cunoaştere a istoriei naţionale şi internaţionale, a cronicilor, corpusurilor de documente etc. Folclorul este o rezultantă a procesului desfăşurat în istorie, istoria fiind,

https://biblioteca-digitala.ro

la rândul ei, intrinsecă produsului folcloric. O viziune simplistă asupra temelor narative, din care sunt eliminate simbolul, metafora, păstrându-se simpla anecdotică, nu poate duce la înţelegerea profundă şi corectă a complexului fenomen care este cultura tradiţională.

Genurile şi sistemele generice sunt elemente fundamentale pentru definirea specificului de grup, pentru identitatea etnică. Pentru a fi recunoscute de comunitate şi pentru a se putea insera între limitele caracteristice unei culturi, sistemele generice, care sunt concepute de specialişti în urma unor profunde, minuţioase şi complicate analize, din care funcţionalismul nu poate fi exclus, trebuie să exprime *adevărul* despre fenomenul folcloric şi nu trebuie să fie creaţii ideale, alcătuite de folclorişti sau etnologi după prejudecăţi personale sau slujind dogmatisme desuete. De aceea nu putem accepta sugestiile autorului în acest domeniu, sugestii pe care le-am citit cu multă atenţie, dar în care nu am recunoscut în nici un fel specificul culturii tradiţionale româneşti, pe de o parte, sau modelul generic abstract al culturilor de tip oral, sistemic, utilizat în folcloristica internaţională, pe de altă parte. În strânsă legătură cu problema delicată a sistemelor generice ale culturilor orale europene şi/sau extraeuropene se află procesul prin care se definesc termenii în cadrul disciplinei. În folcloristică, astăzi, se urmăreşte crearea unei terminologii strategice, operaţie de mare responsabilitate, căreia ar trebui să-i urmeze elaborarea unui sistem convergent, de concepte cu utilizare internaţională, prin care să se realizeze mult visatul limbaj tehnic, comun pentru folcloristică pretutindeni în lume. Ar fi dificil să explici unui specialist competent în domeniul teoriei genurilor cum ar arăta sistemul românesc în care ar exista „demieposul nuvelistic cântat de aspect lirico-epico-dramatic sau epico-lirico-dramatic ori lirico-dramatic – în temei, o formă intergen-tranzitivă şi cântecele epice eroice (eposul eroic – un subgen – versificat-melodic neritualic –, o specie unitară (epică) – toate forme-specii de diferite grade)" (!? – p. 167); „epos eroic mic cântat neritualic" (p. 167); „supraspecie – o formă intergen – [...] structuri pur epice, epico-lirice şi pur lirice, deci, forme sintetice şi cotangente" „[...] o supraspecie [...] o specie-intergen" (p. 167); „eposul eroic cântat neritualic [...] demieposul versificat-melodic neritualic" (p. 169); „cântece... basmice", „balada fenomenală", „balada personală" (p. 170) etc. Terminologia de acest tip nu se regăseşte în nici unul dintre nivelurile tehnice, strategice ale folcloristicii internaţionale şi nu poate fi folosită, după părerea noastră, decât cu riscul unei regionalizări hilare sau al totalei izolări ştiinţifice. Ar fi lipsit de raţiune să se renunţe la statutul de specialist, care poate purta un dialog elevat în plan european, pentru extravaganţa de a folosi o terminologie nespecifică, creată ad-hoc. Se pare că autorul face chiar o confuzie între *epos şi epic*. Spaţiul nu ne permite să detaliem semnificaţiile celor doi termeni, deosebit de importanţi pentru folcloristică. Întreaga demonstraţie pare a se baza pe un asemenea tip de confuzie. Acceptarea unei terminologii de acest tip ar fi o concesie făcută patologiei limbajului ştiinţific, pe care un cercetător modern nu o poate accepta.

https://biblioteca-digitala.ro

FOLCLORISTUL DIMITRIE AL. NANU

ION CRUCEANĂ

Profesorul şi folcloristul Dimitrie Al. Nanu s-a născut la 19 februarie 1906, în Piteşti. Clasele primare le-a urmat în oraşul natal, între anii 1912 şi 1916, la Şcoala nr. 1, unde a avut ca îndrumător pe institutorul Ion Constantinescu. Absolvirea acesteia a coincis cu intrarea, în 1916, a României în război, alături de puterile Antantei (Franţa, Anglia, Rusia şi, mai târziu, Italia şi Statele Unite ale Americii) contra Puterilor Centrale (Germania şi Austro-Ungaria). Refugiindu-se cu familia în Moldova, copilul îşi continuă studiile la Huşi, dar, o dată cu înfrângerea invadatorilor, la sfârşitul anului 1918, revine la Piteşti, unde urmează liceul (1918–1924) şi îşi trece şi examenul de bacalaureat. Imediat se înscrie la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti, iar din anul 1927 până în anul 1930 urmează şi Facultatea de Filosofie, pe care însă n-o termină. În anul 1927 este trimis ca bursier la cursurile de vară ale Facultăţii de Litere din Dijon – Franţa, pentru specializare în limba franceză, pe care o îndrăgise din familie, de la tatăl său, profesorul Al. Nanu, care preda la liceul din localitate această disciplină. Plin de elan, încrezător în puterile sale, dornic să se afirme, Dimitrie Nanu foloseşte timpul petrecut în „oraşul luminilor" în mod activ, citind şi studiind. Fructul acestei munci se concretizează în ampla lucrare critică: *Le poète Eminescou et la poésie lyrique française,* pe care o publică la Editura Jean Gamber, Paris, 1930.

Luându-şi licenţa în litere, cu specialitatea limba franceză, este numit profesor suplinitor în Bucureşti (1927–1930) şi apoi transferat ca profesor titular în oraşul natal, Piteşti, unde a funcţionat cu mici întreruperi, până în anul 1968, când a ieşit la pensie cu titlul de profesor definitiv. La liceul unde îşi făcuse studiile secundare a fost coleg cu mulţi dintre foştii săi profesori, dar şi cu unii colegi ajunşi şi ei dascăli la aceeaşi unitate şcolară, între care Nicolae Iordache (Vladimir Streinu), care a predat aici limba română din anul 1933 până în anul 1939, compozitorul Emil Lerescu şi alţii.

Datorită bunei sale pregătiri profesionale şi a tactului pedagogic care l-a însoţit în întreaga sa carieră didactică, Dimitrie Nanu a fost chemat să predea ca lector universitar limba franceză studenţilor de la Facultatea de Filologie a Institutului Pedagogic din Piteşti, nou înfiinţat.

Încă din primii ani de apostolat Dimitrie Nanu a înţeles să împletească munca de la catedră cu o veche şi plăcută pasiune, şi anume aceea de culegător şi valorificator al folclorului local. „Îndrumat de Ov. Densusianu, Nanu culege folclorul începând din anul 1930, ajutat de elevi"[1]. Această nobilă pasiune o concretizează, după nici trei ani,

[1] Iordan Datcu, Sabina Cornelia Stroescu, *Dicţionarul folcloriştilor. Folclorul literar românesc.* Cu o prefaţă de Ovidiu Bîrlea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 299.

https://biblioteca-digitala.ro

în 1933, în studiul *Poezia militării şi a Crăciunului de pe Valea Argeşului*[2]. Lucrarea, de 63 de pagini, a fost distinsă de Academia Română cu Premiul „Constantin Rădulescu-Codin", îndemn deosebit de stimulator pentru tânărul folclorist de a continua şi de a stărui în nobila sa pasiune de culegător de folclor căci, zice el în introducere, „Arta populară răsărită în mijlocul naturii e asemeni florii câmpului – modestă. E forma frumoasă în care se încheagă un gând, o simţire, o dorinţă; trăieşte pentru câteva mii de oameni şi apoi moare pentru a renaşte transformată – ca floarea"[3].

Urmând îndemnurile mentorului său Ovidiu Densusianu, folcloristul D. Al. Nanu consideră că „obiectivitatea e necesară în orice ştiinţă"[4], cu atât mai mult în folclor, unde autenticitatea trebuie să primeze.

Adept al acestui crez, Nanu continuă în mod organizat culegerea de folclor, nu numai prin elevi, ci şi direct, deplasându-se pe teren în scopul înregistrării metodice şi ştiinţifice atât a vocabularului folosit de informator, cât şi a multiplelor variante ale aceleiaşi piese epice, lirice sau în proză, a amănuntelor stilistice etc. Munca lui de ani de zile se concretizează abia în anul 1973, în culegerea *Din literatura populară argeşeană*[5]. „Sinteză a trei decenii de pasionată cercetare a folclorului argeşean"[6], antologia profesorului D. Al. Nanu pune un accent deosebit pe proza folclorică, mai puţin culeasă şi cercetată de alţi folclorişti locali. Sunt prezente, în cele 144 de pagini, 17 „basme şi istorisiri vechi", dintre care nu lipsesc: *Povestea băiatului năzdrăvan care a scăpat de Of; Vârstele omului; Norocul prostului* sau *Tabacherea fermecată.* Capitolul *Snoave,* cel mai bine reprezentat ca tematică şi cel mai numeros, cu 66 de bucăţi, abundă în tot felul de scurte, ironice sau dramatice întâmplări hazlii: *Măslina obosită; Aşa ştiam şi eu; Buruiana dracului* sau povestiri vânătoreşti, despre lene, despre păcăleală ori păţanii de tot felul, care se termină printr-o lecţie moralizatoare.

Capitolul de folclor poetic este prezent prin cântece lirice: de revoltă; de înstrăinare; de militărie şi de război sau de iubire şi de viaţă nouă. Cântecele bătrâneşti sunt reprezentate prin cinci piese: *Ghiţă Cătăniţă; Ştefăniţă-Vodă; Radu lui Anghel; Împuşcarea lui Radu de poteră* şi *Ion ăl Mare,* care, toate, deşi cu nimb de autenticitate, sunt variante ale aceluiaşi subiect, dar spuse prin gura altui rapsod sau informator, de obicei un lăutar. Culegerea se încheie cu un capitol de ghicitori şi zicători, multe versificate, spre a fi uşor de memorat. Aria geografică de unde au fost culese materialele folclorice de mai sus cuprinde, în general, partea de sub deal şi câmpie a fostelor judeţe Argeş şi Muscel. La toate piesele s-a indicat numele, vârsta şi domiciliul informatorului. Meritul deosebit al acestei „antologii" constă, pe lângă varietatea şi autenticitatea

[2] D. Al. Nanu, *Poezia militării şi a Crăciunului de pe Valea Argeşului.* Studiu estetic de folclor inedit, Piteşti, Tipografia „Artistica" P. Mitu, 1933.

[3] *Ibidem,* p. 3.

[4] *Ibidem,* p. 5.

[5] Dimitrie Al. Nanu, *Din literatura populară argeşeană.* Centrul de Îndrumare a Creaţiei Populare şi a Mişcării Artistice de Masă Argeş, Piteşti, 1973.

[6] *Ibidem,* p. 3.

https://biblioteca-digitala.ro

fiecărei piese în parte, şi în aceea că nu s-a intervenit în texte, păstrându-se nemodificată limba şi frumuseţea lor arhaică.

Folcloristul D. Al. Nanu a fost prezent, cu texte alese, în mai toate culegerile editate de fostul Centru de Îndrumare a Creaţiei Populare şi a Mişcării Artistice de Masă, Argeş.

Activitatea de cercetător al fenomenului poeziei lirice franceze şi eminesciene, de poet, epigramist şi povestitor şi-a început-o Nanu la revista „Tinerimea română", în 1925, când era redactor la această publicaţie periodică, colaborând în acelaşi timp şi la „Cuget clar – Noul semănătorism", condus de Nicolae Iorga, precum şi la: „Viaţa românească"; la ziarele „Universul" şi „Curentul" sau la mai tinerele publicaţii argeşene: „Tribuna şcolii", „Argeş", „Secera şi ciocanul" şi altele.

Timp de 10 ani (1931–1940) a condus „Liga culturală", secţia Piteşti. În cadrul acesteia profesorul Dimitrie Al. Nanu a desfăşurat o meritorie activitate social-culturală, organizând serbări, ţinând conferinţe, mai cu seamă în jurul sărbătorilor de iarnă sau jucând, cu elevii de la liceul unde profesa, teatru, care a făcut de nenumărate ori ca sala teatrului comunal de atunci – azi „Al. Davila" – să geamă de spectatori.

Cu alte ocazii vorbea auditorilor despre frumuseţea poeziei populare lirice cu subiect ostăşesc, de militărie, în care scop a scris sceneta *Plecarea recruţilor*[7], jucată tot cu elevii de la Liceul „I. C. Brătianu". Ea a fost reprezentată de zeci de ori pe scena teatrului piteştean. Încurajat de acest rezultat, autorul, transformat şi în regizor, sufleor şi administrator-conducător, porneşte în turneu la Curtea de Argeş şi Câmpulung. Din banii rezultaţi din încasări cumpără cărţi pe care le donează bibliotecilor săteşti.

Participant activ la şedinţele cenaclului literar „Liviu Rebreanu" din Piteşti, printre ai cărui membri se număra de la înfiinţarea acestuia, el era de asemenea şi membru al Asociaţiei Folcloriştilor Argeşeni „C. Rădulescu-Codin", în cadrul căreia participarea sa activă şi de real folos aducea multe lămuriri de specialitate şi poate ar fi mai adus, dacă, la 6 ianuarie 1988, nu pleca dintre noi.

I-au rămas în manuscris materiale folclorice pentru o nouă culegere, care urma să fie completată cu un volum de schiţe, povestiri şi epigrame din creaţia proprie, intitulat provizoriu *Istorisiri, uneori comice,* studiul *Din literatura populară argeşeană* şi altele.

O CARTE DESPRE DASCĂLI

MIHAIL M. ROBEA

Cartea despre dascăli se intitulează *Figuri de dascăli argeşeni,* de prof. dr. Ion M. Dinu, şi a apărut la Piteşti, sub egida Complexului Muzeal Goleşti, în anul 1991, numărând 358 de pagini. O carte destul de întinsă, cu prezentarea activităţii a 101

[7] Dimitrie Al. Nanu, *Plecarea recruţilor* (sceneţă cu folclor argeşean), Piteşti, Editura Petrache Mitu, 1934 şi, într-o formă îmbunătăţită, Bucureşti, Editura Principele Mircea, 1940.

https://biblioteca-digitala.ro

dascăli (96 bărbaţi şi 5 femei), învăţători şi profesori, prezentare urmată de o *Addendă* în care se face un *Scurt istoric al învăţământului argeşean*. Aceasta este prima scriere mai amplă şi mai serioasă din Argeş, după mai multe alte lucrări restrânse, care îşi propune să prezinte publicului un aşa de mare număr de dascăli.

Însă chiar la o simplă lectură a cărţii iese imediat la iveală disproporţia acesteia, manifestată în toate sectoarele ei: în selectarea dascălilor, în prezentarea activităţii lor, în bibliografia valorificată. Căci – vorbind succint, întrucât nu ne-am propus să facem o recenzie globală a volumului, deşi ar trebui neapărat – majoritatea dascălilor evocaţi aparţin Argeşului, în primul rând oraşului Piteşti, şi mai puţin Muscelului – şi aceasta nu fiindcă nu i-ar avea! Grosul dascălilor îl formează aproape în totalitatea lor profesorii; învăţătorii ocupă un spaţiu infim. Aici chiar nedumereşte absenţa unor învăţători prestigioşi, bine cunoscuţi pe plan naţional, ca *Ion Marinescu-Vâlsan* (1866–1935) din Mălureni–Argeş, învăţător entuziast, animator cultural, ceramist (a creat o generaţie de olari în Mălureni şi Stroeşti) şi pictor notoriu; *Ion A. Duţulescu* (1922–1969) din Bucşeneşti–Muscel, dascăl eminent, arheolog şi muzeograf distins. Prezentările cadrelor didactice incluse în carte se bazează, din nefericire, pe o bibliografie locală laconică şi contemporană. Pentru ca un asemenea volum să fi fost solid şi distins, era necesară lărgirea surselor de informare până chiar la epuizarea lor, inclusiv investigarea fondului Ministerului Învăţământului din principalele arhive (Piteşti şi Bucureşti). Absenţa unor informaţii multiple şi variate a condus, în mod frecvent, pentru închegarea portretelor, la un adevărat abuz de citate din anumite surse, comentariul şi sinteza fiind deseori înlăturate.

Dar în însemnările de faţă ne-am propus să semnalăm numai anumite lacune ale volumului, privitoare la preocupările folcloristice ale dascălilor, căci acestea din urmă, evident, rotunjesc şi reliefează în chip fericit personalitatea profesorilor şi învăţătorilor. Minusurile respective le-am putea grupa în trei categorii de fapte.

În primul rând, se constată absenţa unei categorii de dascăli prestigioşi şi cu o activitate folcloristică notorie în cultura noastră. Dintre aceştia citãm: *Constantin N. Mateescu* (1864–1939), născut la Curtea de Argeş, profesor în oraşul natal şi la Râmnicu-Vâlcea, un pasionat culegător de folclor şi cercetător de documente istorice; *Ion Chelcea* (1902–1991), născut în Boteni–Muscel, profesor universitar, reputat etnograf şi folclorist; *Gheorghe Florescu* (1867–1947), născut în Vâlsăneşti–Argeş, învăţător în satul său natal, animator cultural entuziast şi un harnic culegător de poezii populare, publicate la „Ion Creangă", şi de documente istorice cu elemente etnografice, tipărite în revista „Miron Costin" (Bârlad); *Andrei Marinescu,* dascăl în Humele–Argeş, culegător de texte paremiologice şi un colaborator laborios la corpusul *Proverbele românilor* de Iuliu A. Zanne; *Ion Marinescu,* învăţător în Bradu de Jos–Argeş, un alt culegător asiduu de proverbe şi colaborator cunoscut al corpusului *Proverbele românilor* de Iuliu A. Zanne; *Ion Nania,* profesor piteştean distins şi cercetător consecvent al culturii populare.

https://biblioteca-digitala.ro

În al doilea rând, se observă omiterea evidenţierii preocupărilor folcloristice ale unei categorii de dascăli prestigioşi ce figurează în volum. Deşi acestor cărturari li se recunosc performanţele în asigurarea bazei materiale a şcolilor şi în educarea tinerei generaţii, totuşi li se neglijează complet activitatea lor folcloristică, ca în cazurile profesorilor: *Ioan I. Garofoiu* (1897–1982), cu preocupări literare (autorul unui ciclu de articole incendiare şi al comediei *Să măritâm fata*, (Piteşti, Tip. Progresul, 1946, 118 p.), dar în special cu preocupări folcloristice interesante, fiind în perioada interbelică un fervent popularizator al obiceiurilor noastre tradiţionale prin emisiunile de radio şi un culegător de colinde şi poezii din toate provinciile istorice ale ţării prin cărţile *Cântece populare de Crăciun.* Culese din toate provinciile şi aranjate pentru cor (Piteşti, Tip. Progresul, 1936, 46 p.), cu 50 de colinde de la 45 de informatori din 38 de localităţi, *Datinile noastre de Crăciun* (Piteşti, Tip. Progresul, 1939, 87 p.), cu 28 de colinde culese personal de la 18 informatori din 15 localităţi; *Gheorghe I. Pârnuţă* (n. 1915), cu preocupări folcloristice îndeosebi în prima parte a activităţii sale ştiinţifice, remarcându-se prin alcătuirea a două monografii privind pitoreasca aşezare Rucăr–Muscel, una cuprinzând aspecte folclorice, *Folclor rucărean* (402 file), din care a publicat *De la noi din Rucăr* (Bucureşti, Editura Noastră, martie 1939, 32 p.), cu 22 texte (7 colinde + 7 cântece lirice + 8 descântece) de la peste 10 informatori şi *Flori de peste munţi* (Bucureşti, Editura Noastră, iunie 1939, 33 p.), cu 44 de piese (4 cântece bătrâneşti şi 40 de cântece lirice) de la 2 informatori, iar alta etnografică, *Rucăr, monografie sociologică* (Bucureşti, CCES–Argeş, 1972, 364 p.), precum şi o altă colecţie, de la românii din Secuime, *De la fraţii noştri din Secuime.* Poezii populare şi strigături culese din Făgeţel-Ciuc (Bucureşti, Editura Noastră, iunie 1939, 36 p.), având 57 de texte poetice (2 cântece de nuntă + 1 baladă + 12 cântece lirice + 42 de strigături), notate de la 10 informatori.

În al treilea rând, se observă, la o ultimă categorie de dascăli cu preocupări folcloristice deja evocate, prezentarea activităţii lor spirituale într-un chip obscur şi cu neglijarea din bibliografia lor a unor scrieri semnificative. În evocarea activităţii folcloristice a lui *Dumitru Mihalache* (1885–1916) se folosesc informaţii mai vechi, globale, şi nu rezultatele investigaţiilor mai noi. Folcloristul muscelean, în scurta sa viaţă, a reţinut totuşi numeroase date etnografice şi texte folclorice: zeci de obiceiuri şi credinţe, ghicitori (114), poveşti (45), balade (3), cântece lirice (61) şi strigături (21) şi a publicat 8 schiţe şi nuvele şi o piesă de teatru. Colecţia *D-ale noastre. Poveşti*, cu 25 de piese, aşa cum o concepuse autorul ei, n-a apărut în timpul vieţii lui, ci postum, cu mult mai târziu, cu titlul *Basme româneşti. Poveşti* (Bucureşti, 1928, VI + 158 p.) şi cu sumarul limitat la 8 naraţiuni. Lui *Dimitrie Al. Nanu* (1906–1988) i se omit două cărţi, una de literatură, *Pe şoseaua Mălurenilor.* Schiţe şi povestiri (Piteşti, Tip. Artistica, 1942, 260 p.) şi alta de folclor, intitulată *Basme, snoave şi cântece populare.* Ediţie îngrijită de Rodica Nanu (Bucureşti, Ed. Minerva, 1989, 210 p., în colecţia „Folclor din Oltenia şi Muntenia", IX, p. 123–335), cu 234 de piese (170 de poezii şi 64 de poveşti) de la 45 de informatori din 32 de localităţi.

https://biblioteca-digitala.ro

Ultima carte însumează de fapt o mare parte dintre piesele folclorice reprezentative din colecţiile publicate anterior. Nu pot fi uitate, de asemenea, nici două microcolecţii imprimate în volume comune cu alţi folclorişti, precum: *Bulgăre de aur în piele de taur.* Ghicitori (Bucureşti, Ed. Minerva, 1973), cu 15 ghicitori din 5 localităţi, şi *Folclor poetic din Argeş* (Piteşti, CÎCPMAM–Argeş, 1979), cu 31 de texte poetice de la 19 informatori din 17 sate. Şi din tabloul activităţii cunoscutului folclorist *Gheorghe Vrabie* (1908–1991) lipseşte o carte – o colecţie prin care el este legat intim de spiritualitatea oamenilor din Argeş, şi anume *Basmul cu Soarele şi Fata de împărat.* Poveşti, snoave şi legende argeşene (Bucureşti, Ed. Minerva, 1973, XXXI + 341 p.), având 54 de naraţiuni. Nici chiar activitatea folcloristică a cărturarului erudit *Dan Simonescu* (n. 1902) nu este prezentată în adevărata ei amploare şi complexitate, căci, de pildă, lipsesc sublinierile acţiunilor de culegere a producţiilor populare în anii tinereţii, contribuţiile teoretice ş.a.

La o eventuală nouă editare a cărţii – eveniment ce se impune într-un viitor mai apropiat –, cu revizuirile documentare şi metodologice şi cu adaosurile reclamate de rosturile ei, dar şi cu renunţarea la *Addendă*, aceasta îşi poate căpăta literalmente rotunjimea şi durabilitatea unei opere de referinţă.

CÂNTECELE DE DOR ŞI ÎNSTRĂINARE ALE ROMÂNILOR DIN NORDUL BUCOVINEI

VICTORIA COSTINEAN

„Fărădelege nemaipomenită, uneltire mişelească, afacere dintre o muiere desfrânată şi între paşii din Bizanţ, vânzarea Bucovinei va fi o vecinică pată... de-a pururea o durere pentru noi. Dar nu vom lăsa să se închidă această rană. Cu a noastre mâni o vom deschide de-a pururea, cu a noastre mâni vom zugrăvi icoane de pe acea vreme şi şirurile vechi, câte ne-au rămas, le vom împrospăta în aducere aminte, pentru ca sufletele noastre să nu uite..."

M. Eminescu

Această bucată de pământ, numită de noi, localnicii, nordul Bucovinei, într-o perioadă relativ scurtă a tot trecut din mână în mână şi numai cei care îşi mai zic încă români nu au putut să facă absolut nimic pentru a-şi schimba soarta. Nordul Bucovinei a fost şi, cu părere de rău, mai rămâne o monedă de schimb între marile puteri. Mulţi dintre localnici înţeleg foarte bine aceste lucruri şi, neputând schimba nimic, îşi deplâng soarta vitregă prin cântec. Anume cântecul de aici, care, de altfel, se deosebeşte mult de cântecul din sudul Bucovinei, fiind o formă a protestului

https://biblioteca-digitala.ro

românilor şi un fel de redare alegorică, de cele mai multe ori, a aspiraţiilor unor oameni ce au fost sorţiţi să fie străini în ţara lor.

Vom încerca, în cele ce urmează, să prezentăm câteva exemple de cântece de înstrăinare, care sunt foarte frecvente în nordul Bucovinei. Mai toate aceste cântece (unele dintre ele foarte reuşite ca text şi melodie – altele mai puţin) sunt sincere. Ascultându-le nu poţi să rămâi indiferent, pentru că ele sunt lacrima pornită din suflet, sunt lacrima unei dureri ce s-a acumulat în conştiinţa românilor de aici pe parcursul anilor. Această durere majoră, care constă în faptul de a fi străin în ţara ta, se transmite din generaţie în generaţie şi iese la suprafaţă, izbucneşte vulcanic prin cântece doinite, plânse aproape, ce au un melos foarte apropiat de cel al bocetelor.

De cele mai multe ori cântecele de înstrăinare din această parte a ţării au o adresă exactă, adică se referă la o anumită perioadă din istoria zbuciumată a acestui ţinut. Am vrea să ne referim în primul rând la cântecele care ne redau marea tragedie a populaţiei nord-bucovinene în legătură cu punerea graniţei nedrepte de către sovietici. Se ştie că această graniţă a despărţit părinţii de copii şi fraţii de surori într-o singură noapte. Mai ştim că multe mame, presimţind marele pericol ce se abătea asupra odraslelor lor, au putut să-şi calce pe inimă şi să-şi trimită copiii în ţară, acasă, în România. Iată cum redă acest eroism matern autorul anonim în cântecul *La nucul dintre hotară*:

La nucul dintre hotară
S-au strâns cucii dintr-o ţară
Şi cântă de se omoară.
Iar mai jos pe-o rămurea
Cântă şi o turturea
Tristă ca inima mea.
Ascunsă prin ciritei
Ea spunea puilor săi:
– Zburaţi, puilor, aiurea,
Că ne-au împărţit pădurea,
Ne-au pus gard de sârmă groasă
Şi ne-au lăsat fără casă.
Zburaţi pui peste Carpaţi
Până-ţi ajunge la fraţi.
Aş zbura şi eu cu voi,
Dar aripile mi-s moi
Şi penile mi-s rărite,
Şi puterile slăbite.
Voi zburaţi, că eu v-aştept
Aicea, lângă Siret!

După punerea graniţei au urmat deportările în masă. Cei mai vrednici români au fost duşi prin Siberia şi Kazahstan. Unica lor vină consta în faptul că au fost oameni vrednici şi au putut, prin sudoarea frunţii, să adune o brumă de avere. Această pagină neagră din istoria noastră a dat naştere multor cântece de înstrăinare. Printre ele se numără şi cântecul *Patru boi cu lanţu-n coarne.*

Patru boi cu lanţu-n coarne
Într-un codru, mor de foame.
N-au nici apă şi nici fân,
C-au rămas fără stăpân.
Patru boi cu lanţu-n coarne
Într-un codru, mor de foame.
Mor de dorul fânului
Şi mila stăpânului.
Patru boi cu lanţu-n coarne
Într-un codru, mor de foame.
Mor de foame şi de sete –
N-o avut cin' să-i adepe,
Că cel ce i-a adăpat
În Siberia-i împuşcat.

Tot în această perioadă au apărut şi aşa-zisele cântece-blesteme. În aceste cântece românul a pus toată ura, toată credinţa lui în forţa magică a cuvântului. Fiind

https://biblioteca-digitala.ro

disperat, creatorul anonim blesteamă ce a avut el mai scump – pământul. Un blestem-rugăminte către acest pământ care ne hrăneşte:

Cucule cu pene multe
De ce cânţi numai la munte?
Cântă şi-n grădina mea
Să văd cui i-a rămânea.
De-a rămânea la surori,
Să crească-n ogradă flori;
De a rămânea la fraţi,
Să crească-n ogradă brazi;
De-a rămânea la streini,
Să crească-n ogradă spini;
De-a rămânea la moscali,
Să crească-n ogradă scai.

Ruga gospodarului constă în aceea ca pământul să nu rodească pentru străini. Să simtă străinul că nici pământul nu rodeşte şi nici lumea nu-l primeşte şi atunci, poate, se va duce de unde a venit. Dar acest lucru nu s-a întâmplat şi românii de aici continuă şirul blestemelor:

Cucule, pasăre mândră,
Suie-te la cer şi cântă,
Dar pe cine am mânie,
Blastămă-l străin să fie.
Blastămă-l din al meu nume
Să fie străin în lume,
Că nu-i trebe alt-ocară
Ca străin şi fără ţară.

Dureros blestem, cuvinte dure, izvorâte din marea durere a românului ce a fost umilit, înjosit în aşa fel încât se simte străin în ţara lui şi nu-i rămâne nimic altceva să facă decât să-şi cânte amarul şi durerea şi – dacă îi mai rămâne curaj – să blesteme.

Foaie verde, măr rotat,
Rusule, fii blestemat,
C-ai venit cu multe stele
Şi ne-ai adus multă jele.

Foaie verde, foi de ştir,
Rusule, n-ai avea parte
Nici de loc în cimitir,
Că tu cu Stalin al tău
Ne-ai adus nouă mult rău.
Rusule, fii blestemat,
Vedea-te-aş mort sub un gard,
Cum au murit an de an
Mulţi români prin Kazahstan.

Ruşilor, fiţi blestemaţi,
Voi şi-ai voştri împăraţi,
C-aţi venit şi aţi ucis
Şi biserici aţi închis.

Ardă-v-ar focul năpârci,
Să vă văd îmblând pe brânci,
Că voi ne-aţi făcut de-ocară
Şi ne-aţi lăsat fără ţară.

Intenţionăm doar să atragem atenţia asupra forţei sugestive a versurilor: *Foaie verde, foi de ştir, / Rusule, n-ai avea parte / Nici de loc în cimitir.*

Tot din această categorie face parte şi cântecul *Cini m-o despărţit de ţară*:

Cini m-o despărţit de ţară
Să n-aibă loc ca să moară.
De fraţi cini m-o despărţit
Să n-aibă loc de mormânt.
Să nu aibă lemn de cruce
Nici la groapă cine-l duce.
Să n-aibă loc pe pământ
Şi nici ţărnă pe mormânt.

Cântecul de mai sus conţine un blestem poate prea dur, dar meritat de acei care ne-au înjumătăţit ţara şi au despărţit mamele de copii şi invers. De altfel, circulă prin satele din preajma Cernăuţilor un cântec care se referă direct la înstrăinarea copiilor despărţiţi de sârma ghimpată:

https://biblioteca-digitala.ro

Dimineaţa când mă scol
Ies afară la uşor
Şi mă uit în sat cu dor,
Cum merg taţii la feciori
Şi soacrele la nurori.
Da' a mea mamă nu vine
Parcă nu-i e dor de mine.
– Să-ţi fi fost, mamă, argată
Tot veneai la mine-o dată.
Eu îs drept sângele tău
Vină să vezi ce fac eu,
Că sânt tare supărată
N-am cui să mă plâng o dată.
– Eu aş veni, fata mamei,
Dar graniţa-mi stă în cale,
Multe sârme ruginite
Şi de oameni răi păzite.
Oameni răi care-au venit
Şi-n două ne-au împărţit.
Dar tu, fată, nu boci,
Că eu la tine-oi veni.
Numai tu să-mi faci chemare,
Să le spui că ţi-i dor tare
De mama ce te-a născut
Şi de-atunci nu te-a văzut.

Iată, deci, care este trista realitate recreată prin cântec doinit de acei oameni care, pentru a-şi chema rudele sau părinţii la nunţi, cumetrii sau chiar înmormântări, aveau nevoie de ştampile, telegrame, hotărâri, permisiuni etc. Aşa îşi exprimau marea lor durere acei care nu au avut nici creştinescul drept de a veni la mormintele celor dragi şi scumpi atunci când ar fi vrut. Vitregă soartă şi nedrepte rânduieli!

Neavând putere de a înlătura, de a distruge ruşinosul gard de sârmă, oamenii roagă forţele naturii să facă acest lucru:

Zise luna către soare
Că vine Siretul mare.
– De-ar veni, soarele spune,
Să văd cum se-nec străinii.
Apa tulbure să vie
Veneticii toţi să-i mâie,
Să rămâie numai fraţii
Să înconjure Carpaţii.
Vină, Siret, tulburel
Şi rupe gardul de fier.
Sireţel, vină şi tu
Şi-i îneacă tot amu!
De-a da Domnu şi-aşa-a-fi
Tare bine-om mai trăi.

De mulţi ani circulă acest cântec şi de multe ori a auzit Siretul rugăminţile bieţilor români, dar nu poate, cu puţinele lui ape, să rupă „gardul cel de fier".

O altă categorie de cântece de dor, care se cer prezentate aici, ar fi şi cântecele apărute în timpul războiului. Cu atât mai mult cu cât ele redau şi aspiraţiile populaţiei băştinaşe. Cel mai semnificativ, după părerea noastră, în această privinţă, este cântecul *Săraca Bucovina*:

Foaie verde, şir lalea,
Săraca Bucovina
Ce necaz şi jale-n ea.
Cum n-a fi necaz şi jale
Dac-atâta lume moare!
C-au rămas nevestele
Blestemându-şi zilele,
C-au rămas fetele toate
Singure îşi roagă moarte.
– Doamne, Doamne, Domn ceresc,
Dă-mi şi mie ce doresc!
Dă puteri oştirilor,
Oştilor românilor,
Să-l alunge pe duşman
Până dincolo de hotar.
Ţara să ne-o dezrobească
Şi-ntr-un cuib să ne unească.
Ş-apoi, Doamne, când s-a face
Pe pământ şi-n lume pace,
Să răsară mândrul soare
Pentru România mare!

https://biblioteca-digitala.ro

În încheiere am vrea să prezentăm câteva cântece apărute mai recent, după părerea noastră, dar care se înscriu de minune în contextul cântecelor de dor şi înstrăinare din nordul Bucovinei:

I. *În pădurea înverzită*
Să-mi săpaţi mormântul meu,
Unde nu-i nisip, nici piatră,
Unde nu-i pământul greu.
Şi-un buchet de viorele
Să-mi puneţi pe-al meu mormânt,
Ca să ştie lumea toată
Viaţa mea pe-acest pământ.

Trecui Dunărea-nspumată,
Văzui muntele Carpaţi
Şi-o pădure înverzită
Unde zac ai noştri fraţi.
Iar tu scumpă inimioară
Nu ştiu când te-oi mângâia,
Iar tu scumpă ţărişoară
Nu ştiu când te-oi mai vedea.

II. *Doamne, dac-a fi vreodată*
Să venim la judecată,
Să ne mai ierţi din păcate,
Că le-am ispăşit pe toate.
Noi nu purtăm nici o vină,
Că ne-ai dat o Bucovină,
Ce are ape şi munţi
Şi le-a plăcut la mai mulţi.
Ş-apoi dacă le-a plăcut
Mulţi stăpâni au apărut,
Ce-au venit şi-au tot venit,

Şi-n două ne-au împărţit.
Că de la Ştefan încoace
Nu ne-au mai lăsat în pace.
Şi-am pierdut tot ce ne-ai dat
Numai limba ne-am păstrat.
Dacă şi limba le-om da,
Doamne, cum ne-om mai ruga?
Că cel ce ne ocroteşte
Ştie numai româneşte.
Că cel ce ne ocroteşte
Ne-nţelege româneşte.

III. *Bucovină, ce-ai păţit?*
Cin' în două te-a-mpărţit?
M-a împărţit un Irod
Şi mi-a spus de sud şi nord.
Bucovină, floare-aleasă,
Cheamă-ţi copilaşi-acasă
Din miazăzi şi apus
Unde duşmanii i-au dus.
Primeşte-i la sânul tău

Din mila lui Dumnezeu
Şi mai fă şi-un parastas
Pentru-acei care-au rămas
Prin pustiuri răzleţiţi
Fără cruci şi nebociţi.
Duşmanii s-au străduit
Şi pe mulţi i-au nimicit.
Am fost mulţi – suntem puţini,
Dar suntem aici stăpâni.

IV: *Frunzuliţă solz de peşte*
Auzi Prutul cum vuieşte?
De-ar seca izvoarele
Să rămâie pietrele,
Să-l trec cu picioarele.
Să-mi văd surioarele.

Descălţa-m-aş de-un picior
Şi te-oi trece mai uşor.
Descălţa-m-aş de-amândouă
Şi te-oi trece ca pe-o rouă
Măi Prutule, măi!

Menţionăm că melodiile cântecelor prezentate sunt domoale, doinite, cum de altfel sunt şi oamenii din partea locului. Ascultându-le, ai impresia că eşti purtat de apele Siretului înspre mare, înspre ceva major, ceva ce mai persistă în inimile bucovinenilor.

Informatori:

1. Bobiştean Reveca, satul Ropcea, reg. Cernăuţi, 76 de ani.
2. Costinean Aurica, satul Ropcea, reg. Cernăuţi, 65 de ani.

https://biblioteca-digitala.ro

3. Vasca Vasile, satul Pătrăuţii de Jos, reg. Cernăuţi, 74 de ani.
4. Motrescu Ilaria, satul Crasna, reg. Cernăuţi, 72 de ani.
5. Ionuţ Ana, satul Ropcea, reg. Cernăuţi, 79 de ani.
6. Paulencu Ion, născut în satul Voloca, reg. Cernăuţi (actualmente solist la Opera Naţională din Chişinău, Artist al Poporului din Republica Moldova).

MASS-MEDIA ŞI REMODELAREA PROTOTIPURILOR

MIHAELA ŞERBĂNESCU

Cel mai probabil, intervenţia de faţă ar trebui să se concentreze asupra conceptului de comunicare, strâns legat de temă şi vehiculat din gură-n gură, ca folclorul.

Pe mine m-au învăţat la şcoală că omenirea se împarte în două mari categorii în funcţie de rolul în comunicare, în emiţători şi receptori, care se permută la nesfârşit dintr-o ipostază în alta. Desigur, cercetătorul se află într-o privilegiată poziţie neutră, dobândită ca urmare a rigorilor obiectivităţii ştiinţifice. Lucrurile par altfel când le priveşti de la înălţimea propriilor cunoştinţe.

Comunicarea înseamnă schimb de informaţie, dar mai presupune şi existenţa unei imagini în continuă schimbare despre sine şi celălalt, iar procesul de comunicare are mai totdeauna scopul modelării opiniei celuilalt în funcţie de propriile percepţii şi convingeri.

Toate aceste truisme devin făţişe, alunecând într-o luptă acută, când este vorba de comunicarea în masă. Poziţia de modelator al opiniei publice, asumată deschis de mass-media, este curtată de mulţi pretendenţi, fiecare dorind puterea, averea, arta, adevărul. Lucru atât de evident, încât există, spre exemplu, noţiunea de film „de artă", separat de filmul „artistic", şi care, în fond, există undeva în planul ideal, neavând nici cea mai mică dorinţă de a fi pe placul publicului larg, ci a pumnului de aleşi din cadrul breslei.

Când spunem „mass-media", în faţa ochilor noştri se înalţă două mari legende (şi folosesc termenul deoarece ele izvorăsc şi înfloresc undeva în umbra realităţii).

Pe de o parte, mass-media este acea forţă care urmăreşte profitul prin orice mijloace, sacrificând nu o dată eticul şi comiţând compromisuri estetice grave pe altarul banului. Prin urmare, orice creaţie de-a ei este imediat susceptibilă de a fi fost „comandată" de vreo mare putere financiară, pentru a servi unor clare interese publicitare, iar noi, receptori inocenţi, înghiţim o dată cu creaţiile mass-media porţii copioase de îndemnuri mai mult sau mai puţin subliminale pentru a cumpăra cutare produs.

Pe de altă parte, aceeaşi mass-media este guvernată din umbră de societăţi secrete, care ne manipulează pentru a-şi duce la împlinire planul de preluare a conducerii ţării, lumii sau măcar a Ardealului. Să nu ne amăgim: în fiecare produs care

https://biblioteca-digitala.ro

nu poartă eticheta „de artă" lucrează o mică idee perfidă, prin care suntem uşor, dar sigur, orientaţi către cutare ideologie.

Dacă ne raportăm la mitul contemporan Dracula, toate aceste şabloane devin limpezi pentru oricine. Băutorul de sânge medieval este una dintre temele predilecte ale firmelor *horror*, ale revistelor pseudoştiinţifice pentru gospodine, ale desenelor animate cu monştri, ne mai dă un ochi şi o aripă de ajutor ori ne bate măr prin jocurile PC, ba chiar îşi face apariţia sporadic în ziare de mare tiraj, pentru a motiva vreo crimă odioasă. Opiniei publice i s-a impus demult ideea că vampirul ar fi un personaj tradiţional românesc, ce bântuie prin Transilvania şi atacă cu predilecţie turişti străini inocenţi, îngroşând rândurile armatei internaţionale a nemuritorilor. Şi, ca oricare temă consacrată, devine acum obiectul parodiei.

S-a scris destul, poate nu suficient, pe marginea acestui subiect. S-a demonstrat extrem de convingător şi elocvent că între domnitorul real Vlad Ţepeş şi vampiri nu există decât legătura creată de anumiţi autori germani, nemulţumiţi de politica dusă de el, că între strigoiul românesc şi vampirul clasic există deosebiri clare.

Din aşa-zisul vampirism românesc s-a scos şi se scot neîndoielnic în continuare bani buni. Sacrificarea eticului, a adevărului istoric şi etnologic în favoarea profitului este evidentă. La deschiderea congresului Dracula, reprezentanţii organizatorilor au subliniat foarte apăsat că se speculează exclusiv asupra personajului literar Dracula din romanul omonim. Cu alte cuvinte, ficţiune pură.

În ceea ce priveşte cel de-al doilea aspect, cu cercurile oculte care, speculând foamea de senzaţii tari a publicului, propovăduiesc imaginea unei Transilvanii bântuite de monştri, dar singulară în perspectiva tabloului etnologic românesc, aşadar stat în stat, el este cât se poate de verosimil. Cât este de adevărat, însă, nu pot spune decât acele cercuri oculte, dat fiind că demonstraţiile nu au nici un fel de fundament logic şi faptic, fiind, prin natura lor, sofisticate şi asociative. Mi-am permis să ignor aceste conotaţii politice, deoarece este un domeniu la care nu mă pricep deloc.

O simplă privire aruncată peste generaţiile contemporane nouă ne pune în faţa unei constatări stranii, că rezistenţa la *horror* a crescut simţitor: străbunica îşi acoperea pudic ochii când protagoniştii se sărutau, bunica era tulburată de împuşcăturile şi morţii din filme, la care mama este imună, dar nu poate la rându-i digera monştrişorii tip Dosarele „X". Eu aştept cu voluptate momentul când ecranul se va acoperi cu o vomă verde, dar trebuie să recunosc că sunt încă impresionată de noua generaţie de *oddities*, care pe fiul meu îl lasă complet rece. Mass-media se întrece în a ne oferi senzaţii din ce în ce mai tari, pentru că simţurile noastre sunt din ce în ce mai tocite.

În acelaşi timp, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că, de la ET încoace, se duce o campanie deschisă în favoarea acceptării unor plăsmuiri oribile, care se impun treptat ca fiinţe drăgălaşe şi vulnerabile, disponibile chiar în magazinul de jucării de peste drum. Când fenomenul a început să ia proporţii îngrijorătoare, a fost nevoie de intervenţia unei legi speciale, care să interzică specularea credulităţii publicului în scopuri publicitare. Dar am aflat cu bucurie cu puţină vreme în urmă că

https://biblioteca-digitala.ro

celebrul pui american (declanşatorul unui întreg scandal) a trecut oceanul şi este acum gata să amărască viaţa copiilor români, care vor trebui să-i poarte de grijă, să discute cu el, să-l hrănească, pentru că altminteri moare.

După cum lesne se poate deduce, vampirii noştri sunt doar o picătură în oceanul groazei, al cărui fund nu se desluşeşte încă. Să fie de vină numai profitul, care-i împinge pe producători să sape tot mai adânc, să fie de vină celebra diversiune, abaterea atenţiei de la adevăratele probleme, sau un vaccin în vederea acceptării cine ştie cărei realităţi extraterestre ş.a.m.d.?

Atunci, de unde îndelungata istorie a naraţiunilor cu monştri? Tot străbunica povestea senină despre zmei şi balauri, strigoi şi vârcolaci, despre întâlnirea lui cutare cu ielele. Era contemporana unor istorii cel puţin scandaloase, cu adultere, femei uşoare. Dar statutul ei de femeie serioasă, măritată, educatoare de rânduri de nepoţi, o obliga să afişeze până la identificare morala strictă şi sensibilitatea feminină a epocii. Apoi, ne-a luat ceva vreme până am învăţat să acceptăm realitatea virtuală a ecranului. Una e să citeşti, să te uiţi peste poze, şi alta e să-ţi vezi coşmarurile prinzând viaţă.

Un exemplu care se potriveşte de minune aici este povestea lui Frankenstein. El a fost inventat, mărturiseşte Mary Shelley într-o prefaţă plină de ezitări şi justificări, ca urmare a unui soi de „pariu" pus într-un cerc de prieteni, la propunerea lordului Byron: „Hai să scriem fiecare câte o poveste cu fantome". Tot gândindu-se la un subiect înfricoşător, scriitoarea ajunsese să se trezească înspăimântată de plăsmuirea propriei imaginaţii, pe care-o consideră apoi suficient de crâncenă pentru a-i îngrozi şi pe alţii. Totul se petrecea în plină epocă romantică, atunci când fiorii şi misterele intrau în arsenalul oricărui scriitor ce se respecta. Ocnaşul şi femeia uşoară ascundeau mari virtuţi morale, pocitania strâmbă era de o neasemuită frumuseţe sufletească. Dar cu golemul lui Frankenstein era altceva. El trebuia să-şi umple de groază creatorul, pentru că era o poveste de groază. La simpla lui apariţie, personajele pline de virtuţi şi frumuseţi se înfiorau şi nici nu le trecea prin minte să-i asculte jalnica istorie. Într-o lume care dorea cu orice preţ senzaţii tari şi sentimente nobile, monstrul Frankenstein se preschimba încet în personajul *horror* pe care-l cunoaştem cu toţii astăzi, mesajul profund al cărţii trecând undeva în fundal. Acum, urmaşii lui sunt ba servitorul ilar al familiei Addams, ba ajutorul de nădejde al unui puşti de desene animate, care-l aduce la viaţă apăsând un buton al telecomenzii.

Mass-media, aşa cum o ştim noi, mai este caracterizată de o anume servilitate faţă de gustul comun, de normele acceptate. Când înfierăm aceleaşi *horror*-uri cu vampiri, avem tendinţa să invocăm criteriul estetic. Se pare însă că monştrii îşi au fanii lor, aşa cum serialele sud-americane îşi au publicul lor. Să încercăm totuşi să citim *Micuţa Nell* a lui Dickens, publicată sub formă de foileton, pentru care au vărsat lacrimi amare toate gospodinele insulare: putem afirma sincer că, în afară de valoarea documentară (care era orizontul de aşteptare în Anglia victoriană...), şi, poate, lipsa agramatismelor stilistice, sunt prea departe de sclava Isaura? Sigur, atunci existau foiletoanele. Atunci, s-o rumegăm pe Genoveva de Brabant...

https://biblioteca-digitala.ro

Eu am tendinţa să socotesc sondajele de opinie conduse de mass-media drept cele mai creditabile şi sensibile la cele mai neînsemnate mişcări, indiferent dacă ne place ori ba ceea ce arată ele, tocmai pentru că de cunoaşterea publicului atârnă, în cele din urmă, audienţa, aşadar existenţa sa. Mass-media oferă oamenilor exact ceea ce vor ei să audă, imperiul său este clădit pe spaimele şi dorinţele noastre latente. Mass-media remodelează prototipurile, dar după chipul şi asemănarea noastră.

Dar unul dintre cele mai fascinante subiecte pentru folcloristică a fost şi este descoperirea originii pieselor, temelor sau motivelor, mai toate studiile şi articolele propundu-şi să emită măcar o ipoteză timidă asupra provenienţei obiectului studiat şi a canalelor de circulaţie a acestuia. Evident, cu cât reţeaua de deducţii conduce mai departe în timp ori la rezultate mai paradoxale, cu atât respectiva lucrare ştiinţifică este mai reuşită şi îi sporesc şansele de a fi citată şi citită.

În cazul de faţă, mă întreb de unde va fi pornit ideea de vampirism românesc, chestiune căreia sper să-i dea un răspuns global întreaga lucrare consacrată acestui subiect. Intervenţia de faţă are însă altă problemă în centrul său, şi anume modul în care mass-media remodelează prototipurile.

În fine, cine este de fapt acest personaj colectiv de coşmar numit mass-media, care ne dă ce vrea subconştientul, nu ce este frumos, bun, drept etc.? În accepţia generală, el s-a născut nu demult, o dată cu perfecţionarea tehnicilor de comunicare, deci este leat cu secolul douăzeci. Oare? În acelaşi timp, ţin minte că pe mine m-au învăţat la şcoală că apariţia tiparului a avut o importanţă copleşitoare asupra formării limbii literare româneşti, de exemplu, şi că, spun iar o banalitate, dacă nu era diaconul Coresi, născut exact acolo unde trebuia, riscam să vorbim o superbă română rotacizantă, după manuscrisele maramureşene care *circulau*, dar nu aveau forţa de penetrare în mase a unei tipărituri. Sigur, termenul de „mase" avea atunci altă semnificaţie. Ştiutorii de carte erau mai rari, dar setea de informaţie era aceeaşi.

Ca şi acum, cine deţinea informaţia, avea puterea. Păstrând evident proporţiile, să ne amintim că era o vreme când hărţile maritime şi comerciale reprezentau în Occidentul evului mediu adevărate secrete de stat, că ştiinţa de carte era un privilegiu exploatat din plin, că tratate între biserici, care ar fi schimbat istoria lumii, nu s-au perfectat pentru că solii au murit pe drum. Şi, mai ales, revenind la meseria noastră, să nu uităm că nu ne putem da cu presupusul cu privire la originea unui motiv, a unei teme, înainte de a fi consultat cărţile populare, că erminiile sunt o sursă bibliografică inevitabilă pentru etnolog etc. Erau mediile de comunicare în masă ale epocii. Noi le aşezăm de obicei în bibliografie la capitolul surse „scrise" sau „culte". Şi ca şi acum, ele se înclinau în faţa gustului maselor şi, unele, aveau o tentă vădit propagandistică, chiar dacă în scopuri nobile, cum ar fi catehizarea credincioşilor.

Comunicarea în masă a existat dintotdeauna şi la alt nivel, extrem de volatil pentru cercetător, şi anume cel oral. Nu putem explica altminteri migraţia motivelor, specificul zonal ori naţional. Desigur, circulaţia depinde de o anume afinitate în *forma mentis* şi de circumstanţe istorice. Dacă eliminăm din calcul ipoteza

https://biblioteca-digitala.ro

Guénon/Lovinescu, a folclorului creat de un cerc restrâns de iniţiaţi, luaţi din scurt de scufundarea Atlantidei, care trebuiau să-şi transmită de urgenţă cunoştinţele urmaşilor lor iniţiaţi prin intermediul maselor ignorante (care treceau mai departe, fascinaţi de ritm şi rimă, probabil, o informaţie complet nefolositoare lor), ceilalţi analişti citabili ai fenomenului oral vorbesc despre un proces de continuă fermentare şi maturizare a temelor şi ideilor şi de o sedimentare relativă a acestora în formele acceptate de comunitate. Între oral şi „cult" au existat bariere permisive, pe unde creaţia artistică a circulat nestingherită. Comunicarea în masă s-a născut demult, la sat.

După cum bine se ştie, dar se explică ceva mai greu, inventarul de simboluri şi toposuri al umanităţii este finit. Când o persoană cu oarece cultură discută despre *horror*-uri, îşi poate impresiona auditoriul explicând că, de fapt, totul se învârteşte în jurul unui număr extrem de limitat de locuri comune, de când e lumea. Fascinaţia pentru poveştile de groază este la fel de veche. Vampirul are în spatele lui o îndelungată tradiţie, chiar dacă nu tocmai românească. Primele bestiarii datează, după cum se ştie, din antichitate: centauri, pasărea Phoenix, grifoni.

Dacă am căzut de acord asupra faptului că nu putem discuta despre mass-media privind exclusiv din perspectiva secolului XX, şi că mediile de comunicare în masă nu se supun decât gustului publicului suveran, atunci găsim tot mai puţine motive raţionale de a blama mass-media pentru abundenţa de *horror*.

Adevărata noastră problemă este că, spre deosebire de creaţiile mass-mediei de acum câteva decenii, copleşite de extaz în faţa descoperirilor ştiinţifice şi a „minunilor" tehnicii, acum lumea cere altceva, ceva care ţine de spirit, iar mass-media şi-a mutat cartierul general din laboratorul savantului nebun şi de la agenţii secreţi coordonaţi de la imense pupitre de comandă, pline de luminiţe bâzâitoare, în chiar inima domeniului nostru: tehnici spirituale, ritualuri străvechi. Şi este firesc să ne simţim ameninţaţi, dat fiind că mass-media îţi tratează subiectele aşa cum numai ea ştie, cu superficialitate şi indiferenţă. Nimănui nu-i face plăcere să-şi vadă subiectul de-o viaţă tratat cu ignoranţă suficientă în „Revista fenomenelor paranormale" ori să fie nevoit să explice de sute de ori că între căluşarii din Dosarele „X" şi realitate nu există decât vagi legături.

Ne încântă să ne vedem tradiţia pomenită de alţii, dar ne irită când e deformată şi răstălmăcită. Şi, din păcate, lucrurile vor continua pe făgaşul lor, atâta vreme cât lucrările de popularizare sunt scrise de nespecialişti, iar cercetările specialiştilor apar în tiraje minuscule, şi atunci protejate de limbajul criptic al profesionistului. Şi poate că abia de aici încep adevăratele probleme de comunicare în masă.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

NICOLAE CONSTANTINESCU, **Romanian Traditional Culture.** *An Introduction*, University of Turku Ethnology, Turku, 1996. col. „Scripta Ethnologica Aboensia 42", 122 p.

Profesorul Nicolae Constantinescu a fost invitat să țină timp de mai mulți ani cursuri de cultură populară românească la Universitatea din Turku – Finlanda. Rod al acestei activități este publicarea unei introduceri în cultura tradițională a poporului român, adresată studenților străini. Condițiile grafice excepționale și traducerea într-o limbă de circulație internațională sunt aspecte deloc neglijabile pentru o carte care își propune să atragă atenția unui public străin asupra realităților etnografice românești.

Apariția lucrării este un moment important, deoarece introduce în circuitul științific și didactic internațional valori ale culturii și civilizației tradiționale românești. Deși scopul declarat al acestei contribuții este acela de a fi doar o introducere, felul în care este structurată și buna selecție a faptelor fac din aceasta un reper, un model de abordare a acestor fenomene chiar pentru specialiști. De remarcat efortul de sinteză aplicat unui material vast, complex și de o varietate excepțională. Experiența didactică a profesorului Nicolae Constantinescu îl abilitează să dea o formă accesibilă, clară, sistematică unui ansamblu de probleme diverse, susceptibile la interpretări divergente. Coerența nu este obținută cu prețul simplificării, ci este efectul stăpânirii perspectivei globale asupra fenomenelor în discuție, rezultat al unui profesionalism îndelung exersat.

Din punct de vedere metodologic, remarcăm perspectiva etnologică aplicată unui set de fapte care caracterizează devenirea istorică a poporului român, precum și aspectelor de morfologie a culturii populare. În efortul de a surprinde particularitățile care definesc cultura populară românească, autorul pornește de la factori determinanți generali, cum ar fi: spațiul geografic, geopolitic, istoric, social, economic, lingvistic, religios. Un loc important este acordat fenomenelor culturii spirituale: artă populară, folclor literar, obiceiuri, datini și credințe.

Primul capitol semnalează diversitatea spațiului geografic românesc în calitatea lui de matcă a etnogenezei poporului român. Autorul trece în revistă etapele constituirii românilor ca popor, pornind de la rădăcinile străvechi: populațiile preindo-europene (creatoare ale culturilor Boian, Vădastra și Cucuteni), apoi marele neam al tracilor, cu ramura lor nord-dunăreană, geto-dacii, cucerirea romană și procesul romanizării Daciei. Ajungând la aspectele sensibile și controversate ale etnogenezei și continuității de locuire în acest spațiu, autorul adoptă o manieră necrispată, fără a-și asuma povara unor polemici, realizează o prezentare obiectivă a istoriografiei românești referitoare la „mileniul întunecat". Venirea slavilor a avut drept consecință separarea romanității nord-dunărene de cea sud-dunăreană (aromânii, macedoromânii, meglenoromânii, istroromânii). În continuare, autorul trece în revistă principalele momente ale istoriei românilor: apariția primelor formațiuni statale (cnezatele și voievodatele), întemeierea statelor feudale românești (aici integrează legendele și tradițiile istorice cum ar fi „descălecarea" lui Dragoș și a lui Negru Vodă), luptele pentru apărarea independenței în fața expansionismului imperiilor învecinate (otoman, habsburgic, țarist), crearea statului român modern la 1859 și desăvârșirea unității naționale prin Unirea din 1918.

Faptul că dimensiunii creștine a culturii și civilizației românești i se acordă un capitol separat, semnifică importanța pe care o acordă autorul acestui factor constituent. Este semnalată vechimea creștinismului în acest spațiu, faptul că românii nu au o dată oficială a creștinării lor, ceea ce înseamnă că noua religie a avut o răspândire populară, o acceptare spontană, neimpusă de autorități. O dovadă a legăturii dintre romanizare și creștinare este terminologia religioasă românească, în mare parte de

https://biblioteca-digitala.ro

origine latină, în pofida adoptării ritualului slavon în biserică. Totodată, este semnalat un aspect care nu trebuie neglijat în cercetarea culturii populare românești, și anume sincretismul păgân–creștin.

Capitolul dedicat ocupațiilor tradiționale ale românilor, agricultura și păstoritul, este ingenios structurat, având o dublă deschidere. Pe de o parte sunt prezentate aspectele etnografice: sistemele tradiționale de lucrare a pământului, evoluția uneltelor agricole, tipuri tradiționale de păstorit, specificul transhumanței carpatice. Pe de altă parte sunt integrate diverse credințe, practici rituale, obiceiuri agrare și pastorale. În acest context sunt prezentate creațiile emblematice pentru spiritualitatea tradițională românească: *Pluguşorul* și *Mioriţa*. Totodată, este surprins modul în care sistemul ocupațional determină categorii mentale ale spațiului și timpului: calendarul popular, sărbătorile de peste an, datini și obiceiuri.

Următorul capitol tratează sistemul locuirii tradiționale, modalitatea de organizare a spațiului individual – tipologia gospodăriilor, a caselor și a celui comunitar – tipuri de așezări tradiționale, organizarea internă a satului românesc, biserica, cimitirul etc. Autorul analizează distribuția spațiului, valorizarea ocupațională, juridică, magică a acestuia în mentalitatea tradițională. Sunt prezentate credințele și practicile asociate întemeierii unei noi așezări sau a unei noi locuințe. Consecvent principiului de alăturare a contextului generator și a textului poetic-folcloric corespunzător, autorul prezintă aici balada *Meșterul Manole*, reflexul literar al riturilor de construcție în folclorul românesc.

Structura socială a satului tradițional este obiectul capitolului următor. Aici sunt prezentate formele de organizare socială, pornind de la familie, neam, vecinități, obște. O atenție specială este acordată relațiilor de rudenie: relații consangvine, afine și spirituale (năși, frăție de cruce), văzute ca factori de coeziune și ierarhizare în interiorul comunității.

Nu putea să lipsească din această sinteză descrierea meșteșugurilor populare românești: prelucrarea lemnului, țesătoria, olăritul. Autorul nu se oprește doar la prezentarea uneltelor și instalațiilor specifice, ci urmărește detaliile de ornamentică populară prezente în port, în obiectele de utilitate practică, în arhitectura populară. Aceste capitole care se ocupă mai ales de aspectele materiale ale culturii populare sunt însoțite de o bogată ilustrație, făcând astfel mai accesibilă informația pentru cititorul mai puțin familiarizat cu realitățile etnografice descrise.

În economia lucrării capitolul destinat culturii spirituale are ponderea cea mai mare, autorul avertizând că această delimitare, cultură materială/cultură spirituală are mai mult o valoare didactică, de altfel, în capitolele precedente cele două componente fiind tratate complementar. Substanța acestui ultim capitol este, deci, folclorul literar. Este operată delimitarea între trei categorii de texte: 1) ceremoniale, rituale, reprezentate de poezia obiceiurilor de peste an (colindele, teatrul popular, *Caloianul, Paparudele, Lăzărelul, Drăgaica* etc.) și de cele ale vieții de familie (poezia riturilor de trecere); 2) categoriile libere de orice context ceremonial-ritual, cum ar fi creațiile epice: baladele, basmele, legendele; 3) textele legate de un context situațional: proverbe, zicători, ghicitori, narațiuni personale, snoave. Autorul acordă un loc aparte liricii populare, în acest context prezentând și aspecte muzicale și coregrafice ale folclorului românesc.

În final autorul remarcă structura de sistem a culturii populare, observând că: „În viața satului nimic nu este lăsat la întâmplare, folclorul și soluțiile tradiționale de viață *(folkways)* având rolul lor în menținerea și consolidarea coeziunii sociale, pentru bunul mers al comunității" (p. 111).

Cititorul interesat de aspectele culturii tradiționale românești va găsi la finalul cărții o trecere în revistă a momentelor principale ale folcloristicii și etnografiei românești.

Lucrarea se constituie, așadar, într-un bun instrument de lucru pentru studentul străin care este atras de valorile civilizației tradiționale românești. Ne permitem să observăm că, în domeniul cercetării culturii populare, nu avem încă o sinteză, o lucrare științifică de mare anvergură care să valorifice acumulările de până acum. Nu ne îndoim că profesorul Nicolae Constantinescu are în pregătire o astfel de lucrare destinată publicului românesc, contribuție pe care o așteptăm cu un deosebit interes.

Lucia Ofrim

https://biblioteca-digitala.ro

ION I. IONICĂ. **Dealu Mohului.** *Ceremonia agrară a cununii în Ţara Oltului.* Ediţie îngrijită, studiu introductiv, bibliografia scrierilor autorului şi indici de Constantin Mohanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1996, 274 p.

Reeditarea lucrării lui Ion I. Ionică, *Dealul Mohului*, una dintre lucrările fundamentale ale etnologiei româneşti din toate timpurile, este un eveniment editorial de excepţie pentru multiplele sale semnificaţii, în primul rând de natură ştiinţifică.

Asumându-şi frumoasa dar dificila misiune de a reda circuitului ştiinţific şi cultural lucrarea lui Ion I. Ionică, domnul Constantin Mohanu, cunoscutul editor şi folclorist, a reuşit, cu toate dificultăţile întâmpinate, să pună la dispoziţia specialiştilor o ediţie bine întocmită, riguros alcătuită, în spiritul cu care, atât Domnia sa cât şi Editura Minerva, ne-au obişnuit.

Într-un studiu introductiv substanţial, în care pune la contribuţie un set impresionant de informaţii inedite, rod al unor îndelungi investigaţii personale, dl C. Mohanu reconstituie biografia lui Ion I. Ionică şi „dosarul" lucrării sale. Nu vom intra în analiza acestui studiu introductiv atât de merituos, care, suntem siguri, va fi de acum în atenţia tuturor specialiştilor şi va constitui un punct de referinţă al tuturor cercetărilor viitoare asupra personalităţii şi operei lui Ion I. Ionică.

Editorul sintetizează cum nu se poate mai exact unele dintre meritele cercetării lui Ion I. Ionică, care constau în „ineditul lucrării, profunzimea cercetării monografice a ceremonialului agrar al cununii la seceriş, metoda modernă de investigare, informare amplă asupra lucrărilor de specialitate pe plan european" (p. VIII), ceea ce însemna, pentru vremea respectivă (1943), dar şi pentru zilele noastre, o *direcţie nouă* în etnologia românească şi nu numai. Spunem „unele" dintre merite pentru că, la o lectură atentă, lucrarea lui Ionică se impune în primul rând prin metoda de cercetare şi investigare, care consta în epuizarea întregului material bibliografic asupra temei studiate şi utilizarea lui atunci şi când este nevoie. În al doilea rând, remarcabile la Ionică sunt materialele de teren culese personal, fie prin observare directă, cu dese reveniri în locurile ce i se păreau mai interesante, fie prin reconstituiri amănunţite ale fenomenului, ceea ce i-a permis să cunoască obiceiul în desfăşurarea lui din urmă cu 30–40 de ani. Tot de metodă ţine şi cercetarea obiceiului în toată complexitatea sa, prin relevarea contribuţiei la cunoaşterea lui a textului literar, a textului muzical, a tuturor factorilor de natură etnografică, socială, istorică şi geografică. În sfârşit, demne de reţinut sunt acele opinii ale diverşilor subiecţi anchetaţi în legătură nu numai cu obiceiul în sine, ci, mai ales, cu semnificaţiile sale, cu evoluţia lui şi cauzele care au determinat, în opinia celor anchetaţi, sensul acestei evoluţii.

Obiceiul este studiat de Ion I. Ionică în desfăşurarea lui pe orizontală, dar nu este limitat la satele din Ţara Oltului ci, atunci când există material, este extins şi la zonele învecinate ale Ardealului sau chiar la întreg arealul românesc. Pe de altă parte, cercetătorul merge în adâncime, pe verticală, făcând serioase investigaţii asupra istoriei obiceiului, pornind de la cele mai vechi atestări ale formelor sale primare. În sfârşit, metoda comparativă este extinsă la întreg spaţiul european, ceea ce permite o analiză pertinentă, exhaustivă, ca şi integrarea obiceiului românesc în contextul său universal. De aci posibilitatea marcării factorului comun şi a celui diferenţiator.

Toate acestea dau nota de adâncime în timp şi în spaţiu a cercetării, de echilibru a aprecierilor şi consideraţiilor cu caracter conclusiv, de abordare într-adevăr monografică pe toate nivelurile posibile, de modern şi model pentru noua direcţie inaugurată atât de strălucit de şcoala gustiană căreia, printr-o cercetare concretă şi la obiect, Ion I. Ionică îi aduce adaosurile, nuanţările şi amendamentele cuvenite.

Ceea ce ni se pare extraordinar este faptul, rar întâlnit în cercetarea românească şi nu numai, că autorul, exploatând raţional şi eficient planurile metodologice enunţate, reuşeşte să surprindă istoria extrem de complexă a obiceiului în cele trei faze principale, firesti, ale sale: apariţia şi consolidarea, momentul de vârf al evoluţiei, semnele disoluţiei în desfăşurarea lui autentică şi în cadrul social adecvat.

„Am urmărit, în capitolele precedente – menţionează Ion Ionică în încheierea cercetării sale –, planul de alcătuire al ceremoniei agrare, până în momentul când toate elementele, ce pot fi deosebite

https://biblioteca-digitala.ro

astăzi în complexul său, au fost întrunite. Acest proces s-a petrecut în cursul a lungi secole, care n-au mers întotdeauna în acelaşi sens, pe drumul schematic înfăţişat, al compunerii ceremoniei agrare. Dar odată reunite aceste elemente în forma pe care o surprindem încă astăzi, rămâne să aruncăm o privire de ansamblu atât asupra locului pe care ceremonia îl deţine în cadrul vieţii sociale şi sufleteşti actuale a satului oltean, cât şi asupra liniei sale de viitoare schimbări, care o va duce, într-un timp relativ scurt, spre o progresivă diminuare şi dispariţie. Încă din veacurile bătrâne, când noile forme de viaţă spirituală creştină au pătruns în masele populare, schimbarea continuă a mentalităţii grupului social a făcut să se arunce treptat în umbră scopul iniţial al ritualului agrar. Acesta a trecut atunci din actualitatea înţeleasă şi organică a vieţii sociale în planul tradiţiei, ca act de simplu obicei. Desigur, trecerea aceasta nu a fost absolută şi sub toate raporturile, fărâme de înţelesuri rămânând încă legate de unele acte ale ansamblului ritual; dar ea s-a petrecut pentru reprezentările fundamentale. Pe măsură însă ce tradiţia aceasta se săvârşea, se desfăşura paralel – fapt important de remarcat –, un alt proces, deopotrivă de firesc vieţii sociale, care căuta să dea un conţinut nou ansamblului tradiţional. Se petrecea astfel un proces de readaptare la noi necesităţi a formelor moştenite, de reintegrare a elementelor constituite în noua unitate funcţională a societăţii. Vechea ceremonie păgână, menită să îngăduie ridicarea recoltei şi să asigure, apoi, fertilitatea câmpurilor, nu dispare în desfăşurarea sa formală. Ea se transformă progresiv într-o sărbătoare agrară a comunităţii săteşti, în care elementele decorative şi exterioare, de petrecere, de joc, de convenire socială devin preponderente şi subliniază bucuria obştei pentru încheierea fructuoasă a secerişului. O mulţumire cu nuanţă religioasă, care transpune în cadrul noii credinţe vechile observaţiuni rituale, întregeşte aceste manifestaţiuni. Astfel stau lucrurile în cursul evului mediu, chiar în secolii următori, în întreaga Europă Centrală şi Apuseană, care cunoaşte marile festivale săteşti, remarcabil puse în lumină de studiul lui E. K. Chambers *(The Medieval Stage,* Oxford, 1925, 2 vol.). Tot astfel se înfăţişează ceremonia şi în ambianţa tradiţională a satului românesc" (p. 215–216).

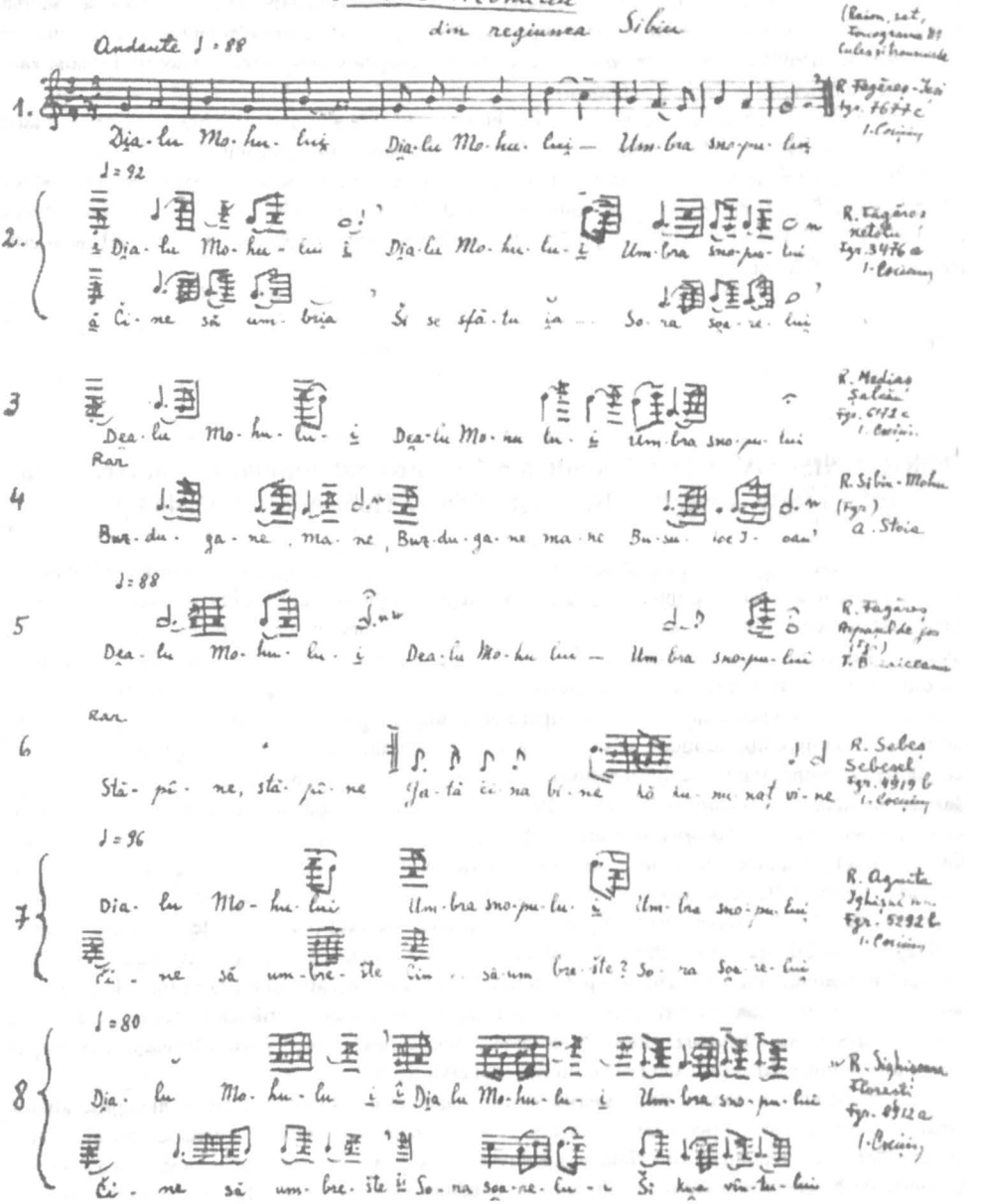
Observăm, fără efort, cât de subtile sunt observaţiile lui Ionică şi, mai ales, capacitatea sa remarcabilă de a sintetiza, în atât de puţine rânduri, istoria obiceiului, direcţiile, atât de sinuoase, ale evoluţiei sale. Evident, cele câteva fraze de caracterizare generală au în spate o cercetare de o amploare şi o profunzime memorabile. Am reprodus acest pasaj din capitolul de încheiere al lucrării pe care o semnalăm şi din alt motiv, şi anume din acela că, desigur, cu deosebiri specifice fiecărui caz în parte, poate constitui modelul, rama evoluţiei obiceiurilor româneşti. Ceea ce ni se pare, într-adevăr, remarcabil, cu o deschidere ce-şi aşteaptă cercetătorii avizaţi şi apţi pentru un asemenea efort.

Ion I. Ionică nu şi-a considerat cercetarea definitiv încheiată. Monografia publicată nu era, după cum deducem, decât o etapă, este adevărat foarte importantă, în studiul obiceiului. Ici-colo, în paginile lucrării, întâlnim menţionate proiecte ale unor studii viitoare. Aşa sunt, de pildă, paginile consacrate textului melodic al cântecului *Dealu Mohului* (p. 90–91) sau cele despre „nefasta influenţă ţigănească" „în foarte multe din producţiile noastre populare" (p. 95). O sugestie realmente preţioasă, care se poate transforma într-o lucrare de proporţii este şi următoarea: „Înainte de a trece mai departe, e locul să ne oprim un moment asupra naturii acelei *puteri de rod,* a cărei reprezentare alcătuieşte temelia cea dintâi a practicelor rituale agrare pe care le studiem. E de văzut în ea una din acele forţe cu realitate difuză în obiect şi de caracter impersonal, dar specifică unei categorii de lucruri, putând să se retragă din ele, fără însă a pierde vreodată contactul lor, capabilă să radieze în juru-i, creând o zonă de influenţă propice. Puterea de rod a câmpului sau, mai larg, a vegetaţiei în genere, se integrează în marea categorie a *puterilor* care susţin – pentru o anumită mentalitate ce se acoperă în mare măsură cu gândirea noastră populară, într-un vechi strat al ei – faţa lumii văzute. E un interesant capitol de mitologie care s-ar putea scrie despre aceste *puteri* ale lucrurilor, care alcătuiesc adevărata lor esenţă, dar care se pot concentra, împrăştia şi chiar despărţi de ele; mai mult, care pot fi furate şi distruse [...]" (p. 141).

După cum lesne se poate observa, nu este vorba numai de sugestii sau proiecte de viitor. Întreaga lucrare este străbătută de o serie de consideraţii cu caracter general, care depăşesc obiectul de studiu propriu-zis şi abordează, pornind de la acesta, principii şi probleme fundamentale ale disciplinei. Astfel, ca să mai dăm încă un exemplu, în continuarea citatului pe care l-am reprodus mai sus, Ion I.

https://biblioteca-digitala.ro

Tablou sinoptic de
Variante melodice ale cântecului ritual de secere
„Dealu Mohului"
din regiunea Sibiu


Andante ♩ = 88
1.
Dia-lu Mo-hu-lui Dia-lu Mo-hu-lui — Um-bra sno-pu-lui
(Recm. cat. Fonograma Bl. Culeș. și transcrise)
R. Făgăraș - Jos fgr. 4677 c 1. Cocișiu
♩ = 92
2.
Dia-lu Mo-hu-lu-i Dia-lu Mo-hu-lu-i Um-bra sno-pu-lui
Ci-ne să um-bla Și se sfă-tu-ia So-ra soa-re-lui
R. Făgăraș - Jos fgr. 3476 a 1. Cocișiu
3
Dea-lu Mo-hu-lui Dea-lu Mo-na lu-i Um-bra sno-pu-lui
R. Mediaș Sălaș fgr. 6172 c 1. Cocișiu
Rar
4
Buz-du-ga-ne, ma-ne, Buz-du-ga-ne ma-ne Bu-su-ioc J-oan'
R. Sibiu - Mohu (fgr.) a. Stoia
♩ = 88
5
Dea-lu Mo-hu-lui Dea-lu Mo-hu lui — Um-bra sno-pu-lui
R. Făgăraș Apoș de Jos (fgr.) T. B. Jaicoama
Rar
6
Stă-pâ-ne, stă-pâ-ne Ia-tă ți na bi-ne Iă lu-mi na-ț vi-ne
R. Sebeș Sebeșel fgr. 4919 b 1. Cocișiu
♩ = 96
7
Dia-lu Mo-hu-lui Um-bra sno-pu-lu-i Um-bra sno-pu-lui
Ci-ne să um-bre-ste Cin să um bre-ste? So-ra soa re-lui
R. Agnita Ighișel-m. fgr. 5292 b 1. Cocișiu
♩ = 80
8
Dia-lu Mo-hu-lu-i Dia lu Mo-hu-lu-i Um-bra sno-pu-lui
Ci-ne să um-bre-ste So-na soa-re-lu-i Și ka vîn-tu-lui
R. Sighișoara Florești fgr. 8412 a 1. Cocișiu

https://biblioteca-digitala.ro

Ionică insistă asupra acestei categorii a *puterilor,* menționând că „[...] Soarele, Luna cu *puterea* lor, care diminuează în eclipse (v. studiul nostru asupra *Reprezentării Cerului la Drăguș*) și pe care zmeii din basme o pot fura dar care în anumite momente se arată în plinătatea sa. Aceşti zmei au şi ei *puterea* lor care poate fi adăpostită într-un copac sau în capul unui iepure; şi oamenii şi gospodăriile au *puterea* lor (în conceptul de putere a gospodăriei intră şi numeroase elemente economice), şi pădurea şi câmpurile roditoare au *puterea* lor. Dar şi porţiunile de spaţiu şl de timp îşi au puterea lor: ziua îşi are *puterea* sa, noaptea îşi are *puterea* sa, care se vădeşte mai cu seamă la miezul nopţii. Iarna şi vara îşi au fiecare *puterea* lor ş.a.m.d." (*ibidem*).

Nu mai continuăm, dar credem că se vede clar orizontul de abordare a problemelor, ceea ce face lucrarea cu atât mai interesantă, înmulţind meritele de netăgăduit ale autorului.

În treacăt fie zis, în criza de inspiraţie şi sărăcie de idei în care ne aflăm, cartea pe care o semnalăm ar putea fi un fertil izvor de inspiraţie. Nu ne îndoim că lucrarea lui Ion I. Ionică va face obiectul unor dezbateri mai adânci, că va fi pusă în valoare la adevărata ei însemnătate. Destinul cărţii este departe de a se fi încheiat.

Al. Dobre

VIORICA NIŞCOV, **A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc.** Excurs critic şi texte comentate, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, 444 p.

Ţine, cumva, de zona miraculosului faptul că, în procesul de recuperare a valorilor culturale ale unui trecut nu prea îndepărtat, interzise sau ocultate în anii totalitarismului, edituri serioase, cu proiecte grandioase în acest domeniu, au găsit, totuşi, înţelegere şi resurse materiale pentru a acorda spaţiul cuvenit şi valorilor culturii populare, în general neglijate sau privite chiar cu suficientă superioritate în anii din urmă. Lucrări fundamentale ale folcloristicii şi etnografiei româneşti care, din motive ideologice, n-ar fi avut nici o şansă să vadă lumina tiparului în timpul regimului comunist, au fost publicate, în ediţii critice sau în ediţii de lucru, aflându-se acum la îndemâna studioşilor şi a tinerilor interesaţi de această secţiune importantă a culturii naţionale. Mă gândesc, spre exemplu, la monografiile lui Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români* (1898, 1899, 1901), 2 vol., Editura Fundaţiei Culturale Române, 1994 şi *Nunta la români* (1890), *Naşterea la români* (1892) şi *Înmormântarea la români* (1892), 3 vol., Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1995, sau la scrierea lui Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român* (1915), aceeaşi editură, 1995, ori la aceea a lui Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul şi Sud-Estul Europei,* începută prin 1937, pierdută şi refăcută de mai multe ori, gata de tipar în 1969, apărută la Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 1997, lucrări care, datorită conţinutului lor 'duşmănos', 'mistic' (în mintea politrucilor vremii, desigur), au fost interzise timp de 50 de ani, înainte de 1990, deci. Sau la cărţi oprite datorită trecutului politic al autorilor lor, precum cele ale lui Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii,* Editura Anastasia, 1996, ori Ion I. Ionică, *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Ţara Oltului* (1943), Editura Minerva, 1996.

În acest efort mai mult decât meritoriu de recuperare a valorilor definitorii ale spiritualităţii româneşti, basmul, proza populară nu au fost uitate. O editură gândită de întemeietorul ei, poetul Mircea Ciobanu, să publice, în primul rând, poezie modernă, contemporană, românească, iniţiază „Colecţia de basme", pe care o inaugurează cu o ediţie nouă a culegerii lui G. Dem. Teodorescu, *Basme române,* Editura Vitruviu, 1996. Editorul I. Oprişan publică, sub titlul *Omul de flori. Basme şi legende populare româneşti,* Editura Saeculum I. O. – Editura Vestala, 1997, vol. V din *Opere. Folclor literar, tom II. Proza populară* de Bogdan Petriceicu Hasdeu, cuprinzând naraţiuni populare aflate în

https://biblioteca-digitala.ro

răspunsurile la *Chestionarele* marelui învățat. Surprinzătoare, într-un fel, dat fiind profilul consacrat al editurii, este apariția la „Humanitas" a volumului *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc*, de Viorica Nișcov, de care ne vom ocupa în continuare.

Din „Fișa biografică" tipărită, discret, pe versoul foii de gardă, cititorul mai puțin grăbit poate afla câte ceva despre autoarea acestei antologii și a studiului introductiv, dar nu îndeajuns pentru a-i contura cât de cât personalitatea și pentru a o situa în peisajul folcloristicii românești contemporane. Interesată precumpănitor de studiul literaturii române și germane, de raporturile dintre acestea, ca și de aspecte actuale ale teoriei literaturii, Viorica Nișcov s-a apropiat de folclor, de basmul popular în special, tocmai pe această cale, urmărind, mai ales, difuziunea basmelor din colecția Fraților Grimm în România (v. *Bibliografie*, p. 102). Contactul cu literatura de specialitate germană reprezintă un avantaj net pentru cercetătoare, căci, până la sintezele de mai târziu, ale americanului Stith Thompson, să zicem, marea literatură *despre basm* s-a produs în spațiul german sau s-a scris în limba germană (v. titlurile de sub Walter Anderson, Johannes Bolte și Georg Polivka, Wilhelm Giese, Max Lüthi, Kurt Ranke, Lutz Röhrich, Leopold Schmidt în *Bibliografie*, p. 100–104, după cum și întâia ediție a catalogului internațional de basme elaborat de Antti Aarne a fost redactată în nemțește, *Verzeichnis des Märchentypen*, „FFC" No 3, Helsinki, 1910).

Formația germană a autoarei se vede și din felul ordonat în care își structurează lucrarea de față, din meticulozitatea cu care selectează și prezintă informația, din grija pentru detaliu și din soliditatea argumentării.

De fapt, fiecare secțiune a părții întâi a cărții reține atenția prin ceva. În *Cuvânt înainte* (p. 7–8) se face o distincție utilă între versiunea *orală* și versiunea *scrisă* a basmului popular, între care se pot constata „divergențe", „convergențe" și „suprapuneri". În *Nota introductivă* (p. 9–10) se fixează cu claritate „țelul urmărit" de această lucrare: „înfățișarea unei *istorii prin texte* a colecțiilor de basme populare românești și, totodată, a unei *istorii a reflectării lor în conștiința publică românească*". Obiective, să recunoaștem, extrem de ambițioase și declanșatoare de incitante întrebări, cărora studiul introductiv, de mari dimensiuni (v. *Excurs critic. Basmul românesc – existență și conștiință*, p. 13–95), încearcă să le dea răspunsurile cele mai adecvate.

În prima secțiune a studiului se refac cu extremă precizie istoria culegerii și publicării basmului popular în teritoriile locuite de români, începutul fiind fixat la 1797, când un anonim a notat *Istoria unui voinic înțălept și învățat întrebându-se din ponturi cu o fată de împărat*, publicat abia în 1968 de I. C. Chițimia și reprodus acum, în poziția nr. 1 din antologie, drept cel mai vechi basm românesc cunoscut, din punctul de vedere al momentului „culegerii", notării, așezării lui pe hârtie (v. secțiunea *Texte*, p. 107–114). Viorica Nișcov nu se mulțumește să inventarieze culegerile de narațiuni populare realizate în decursul timpului în spațiul cultural românesc, ci raportează, cu bună știință, îndemnurile și realizările cărturarilor români la mișcarea de idei din folcloristica europeană, la modelele recunoscute în acest domeniu, judecând fiecare colecție și pe fiecare culegător în parte cu o judecată dreaptă, și scriind astfel, probabil, cea mai exactă istorie, de până acum, a acestui compartiment al folcloristicii românești.

În același sens poate fi caracterizată și secțiunea B a studiului introductiv – *O istorie a cercetărilor* (p. 40–70) în care, din nou, cititorul străbate, sub atenta îndrumare a unui ghid supracalificat, principalele momente ale investigării științifice a basmului la noi, punctele de vedere ale învățaților români fiind permanent raportate la curentele de idei din etnologia, antropologia sau folcloristica mondială. Întrevăzând, „la capătul acestui conspect al istoriei cercetărilor asupra basmului popular românesc" „linia unei *creșteri* progresive" (p. 68), autoarea punctează, în final, câteva neîmpliniri în acest domeniu legate de necunoașterea, încă, integrală a repertoriului național de narațiuni fantastice populare, de absența instrumentelor de lucru (bibliografii, cataloage tematice, dicționare și enciclopedii, monografii etc.) (p. 70), jalonând, astfel, câteva dintre direcțiile prioritare de cercetare a acestui sector al creației folclorice la noi.

Densă este și propria „estetică a basmului" construită de Viorica Nișcov în cel de-al treilea capitol al studiului introductiv, *Basmul ca practică și reprezentare* (p. 71–94), în care numeroase

https://biblioteca-digitala.ro

observații de amănunt sau mai generale contribuie sugestiv la conturarea specificității categoriale a acestei specii folclorice sub aspectul structurii, formulelor, veridicității, raporturilor cu realul, naturii și funcției personajelor, traseelor epice, stilisticii etc.

Întreagă această primă parte a cărții *A fost de unde n-a fost* stă sub semnul unui înalt profesionalism, fiind, după sintezele memorabile ale lui Ovidiu Bîrlea (1966, 1978, 1981) și Gheorghe Vrabie (1975), cea mai consistentă contribuție la cunoașterea basmului popular românesc și a studierii lui în cei peste o sută cincizeci de ani scurși de la întâile încercări în acest domeniu. O oglindă fidelă a acestor două dimensiuni ale cercetării basmului o constituie ampla *Bibliografie* trimițând la *A. Texte* (p. 97–99) și *B. Studii* (p. 100–104), îmbogățită, încă, de lucrări menționate în paginile prefeței sau în comentariile din antologie, încât se poate spune că oricine ar dori să reia, de acum înainte, cercetarea asupra basmului trebuie să pornească de la pragul și de la altitudinea marcate de cartea de față.

Aceasta inclusiv în ceea ce privește *antologia* ca atare, fiindcă ne aflăm neîndoielnic în fața unei lucrări cu un caracter aparte. Căci, spre deosebire de numeroasele antologii de basme publicate până acum, unele dintre ele lucrări de referință în folcloristica românească, precum, e.g., aceea a lui Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică,* 3 vol., 1966, sau a lui Ioan Șerb, *Antologia basmului cult,* 2 vol., 1968, la care se pot adăuga și altele [*Basme populare românești* (I. Șerb), 2 vol., B.p.t., 1967; *Tinerețe fără bătrânețe, Basme populare românești* (Ovidiu Papadima), „Arcade", 1973; *Basme cu animale și păsări* (Ligia Bârgu-Georgescu), „Meșterul Manole", 1987; *Basmul cu soarele și luna. Din basmele timpului și spațiului* (Iulian Chivu), *ibidem,* 1988; *Pasărea măiastră* (Marin Marian-Bălașa), *ibidem,* 1991 etc.], în volumul de față basmele sunt dispuse *cronologic,* în raport cu momentul sigur sau prezumat când varianta respectivă a fost auzită și pusă pe hârtie de către culegător. Criteriului *cronologic* i se adaugă și criteriul *teritorial,* fiecare zonă etnofolclorică românească fiind reprezentată cu măcar câte o variantă, notabil fiind faptul că au fost reținute și variante de la românii din afara granițelor țării, fie din sudul Dunării (textul 22, *Povestea babii vrăjitoare,* din Banatul iugoslav, și textul 23, *Baba și cocoșul,* din Oșani, *Meglenia*), fie de la est de Prut (*Bou-Bălan,* din Olănești, *Valea Nistrului*).

Notele și comentariile care însoțesc fiecare text stabilesc apartenența narațiunii respective la unul dintre tipurile de basme din catalogul internațional Aarne-Thompson (AT), urmărește „istoria" motivelor în diferite alte variante, trimit la studiile sau semnalările anterioare, constituind nucleele generatoare ale unor viitoare monografii tematice (motivice) de care ducem lipsă.

Dincolo de bogăția de informație și de interpretare cuprinsă între coperțile acestei cărți, pe care sper să fi reușit să o sugerez, măcar în parte, volumul *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc,* de Viorica Nișcov, invită la lectură și incită la discuții. Oricum, într-un domeniu inepuizabil ca acela al basmului, cartea apărută la Editura „Humanitas" se înscrie ca o reușită indiscutabilă, ca o sinteză remarcabilă, un îndrumar necesar pentru toți cei cu preocupări în aria literaturii populare.

Nicolae Constantinescu

NICOLAE ROȘIANU, **Poetică folclorică,** Editura Universității din București, 1997, 218 p.

Nicolae Roșianu nu mai are nevoie de nici o prezentare: cine nu a făcut cunoștință măcar cu una dintre lucrările sale, adevărate jaloane de marcă pe calea sinuoasă a folcloristicii mondiale: *Stereotipia basmului* (1973), *Folclor literar rus* (1979), *Maxima populară rusă și corespondentele*

https://biblioteca-digitala.ro

românești (1979), *Eseuri despre folclor* (1981), *Folclor și folcloristică* (1996), *Model și variantă în folclor* (1996)?

Lucrarea de față încearcă să surprindă mecanismele complexei arte a folclorului, așa cum sunt ele relevate prin intermediul elementelor de poetică specifice acestui domeniu. Dificultatea pe care o presupune abordarea completă a câmpului de cercetare este subliniată de la început, în *Avertisment*, și este anunțată chiar de titlul volumului: *„De ce poetică folclorică*, și nu *poetica folclorului?* Pentru simplul motiv că *poetica folclorului* nu poate fi scrisă; în orice caz, ea nu poate fi scrisă de un singur om. Iată de ce toate *poeticele* consacrate folclorului poartă acest titlu, și nu altul" (p. 5). Pornind de la recunoașterea principiului unicității artei – frumosul este unul singur, el nu suportă „distincții și diviziuni" – în lucrare sunt surprinse „doar câteva din elementele specifice ale creației orale, care fac din piesa folclorică o operă de creație artistică" *(ibidem)*.

Cuprinsul cercetării este enunțat succint chiar de autor: „În ceea ce privește *poetica folclorică* pe care o oferim cititorului român, în primul rând studenților ce ne audiază cursul de folclor la Universitatea din București, precizăm că demersul nostru are un obiectiv precis, limitat la prezentarea câtorva elemente de poetică specifice folclorului în general: *eroul folcloric, metafora imposibilului, paralelismul negativ, epitetul invariabil, simbolul.* Se adaugă un capitol dedicat celor mai importante studii de poetică din folcloristica rusă, capitol impus mai ales de obiectivul pe care ni l-am propus" (p. 11). Mai mult, pe lângă bibliografia selectivă, reprezentativă pentru domeniul investigat, volumul ne mai oferă o anexă ce cuprinde un material ilustrativ în original (p. 157–188) și, ceea ce este relevant pentru impactul pe care l-au avut în general scrierile lui Nicolae Roșianu în folcloristică, prezentarea unor ecouri la scrierile autorului (p. 203–205).

Referitor la *eroul folcloric* (cap. I, p. 13–38), se remarcă stereotipia care îi determină universalitatea, eroul devenind astfel un factor esențial pentru definirea categoriilor folclorice (basm, epos, cântec istoric etc.). Totodată, este adusă în discuție problema dificultății compartimentării tranșante a categoriilor folclorului, care se reflectă și în reprezentările populare ale eroului. Prin urmare, de fiecare dată când se operează o sistematizare, o clasificare, trebuie ținut cont de toate aspectele pe care le presupune creația în discuție (structură, geneză, destine etc.). Făcându-se o comparație între eroul folcloric al eposului și cel al cântecului liric, se constată o deosebire fundamentală: dacă în primul caz definitorii pentru individualizarea eroului folcloric sunt acțiunile pe care le întreprinde acesta, în cântecul liric propriu-zis nu există acțiune, cum nu există nici subiect în adevăratul sens al cuvântului, ci doar transpunerea unor stări sufletești, ilustrate prin intermediul procedeelor poetice specifice (simboluri, epitete, comparații, paralelisme etc.).

Capitolele al II-lea, *Metafora imposibilului* (p. 39–56), al III-lea, *Paralelismul negativ* (p. 57–76), al IV-lea, *Epitetul invariabil* (p. 77–97) și al V-lea, *Simbolul* (p. 99–107) sunt consacrate unor categorii fundamentale ale poeticii folclorului, care se întâlnesc în cele mai variate genuri (basm, cântec liric, proverbe, strigături, descântece). Frecvența acestor procedee, universalitatea lor se datorează modelelor oferite de tradiție. Formula în folclor (aici intrând și metafora imposibilului, paralelismul negativ, epitetul invariabil etc.) constituie un loc comun cu un înalt grad de stereotipizare, care poate căpăta dimensiuni hiperbolice („basmul fantastic este o mare formulă a imposibilului" – p. 53). Pornind de la definiția dată de A. N. Veselovski epitetului, studiului diacronic al acestuia („istoria epitetului este de fapt istoria stilului poetic într-o formă abreviată... Și nu numai a stilului, ci și a conștiinței poetice..."), Nicolae Roșianu realizează o incursiune în istoria epitetului, mai exact în istoria teoriei referitoare la epitet, pentru a sublinia complexitatea atributului poetic acceptat sub denumirea de epitet, caracterizat de o funcție esențială: „potențarea expresivității prin plasticitatea și emoționalitatea ce se imprimă mesajului" (p. 87), indiferent de categoria folclorică în care apare.

Capitolul consacrat unor studii magistrale de poetică din folcloristica rusă este o repunere în drepturi a celor mai valoroase teorii și concepte avansate de cercetătorii ruși. Mulți dintre ei, căzuți în uitare pentru multe decenii, au fost redescoperiți „cu plăcută surprindere"; despre alții s-a mai scris (mai ales despre reprezentanții școlii formale), contribuția altora este inedită pentru cititorul și cercetă-

https://biblioteca-digitala.ro

torul român. A. N. Veselovski (studii de o deosebită actualitate asupra paralelismului negativ, a epitetului, în domeniul teoretizării poeticii istorice), V. I. Propp (morfologia şi geneza basmului), V. M. Jirmunski (poetică istorică, abordarea comparatistă, istorico-tipologică a subiectelor şi motivelor folclorice etc.), E. M. Meletinski (rădăcinile istorice ale eposului, poetica mitului etc.), – sunt numai câteva dintre aspectele pe care le-a abordat folcloristica rusă în studii reprezentative, ce se constituie în contribuţii fundamentale la dezvoltarea folcloristicii mondiale.

Prin concepţia proprie, istorico-tipologică, într-un amplu plan comparatist, prin contribuţia substanţială la clarificarea unor aspecte mai puţin cercetate (sau abordate unilateral) ale poeticii folclorului, şi nu în ultimul rând prin restituirea unor teze fundamentale ale folcloriştilor ruşi, indispensabile pentru înţelegerea corectă a domeniului creaţiei populare, a mecanismelor proprii de evoluţie, studiile de poetică folclorică ale lui Nicolae Roşianu, cuprinse în volumul de faţă, constituie o încununare a activităţii de teoretician al folclorului.

Antoaneta Olteanu

VIRGILIU FLOREA, **Folcloristul Enea Hodoş – 50 de ani de la moarte,** Cluj-Napoca, Editura Transilvania Press, 1995, 226 p. + 9 p. (fotografii)

Lucrarea de faţă reprezintă încununarea studiilor laborioase ale domnului Virgiliu Florea asupra personalităţii folcloristului Enea Hodoş, cel ce s-a numărat printre ctitorii folcloristicii româneşti moderne la îmbinarea dintre secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Enea Hodoş – prin asiduitatea eforturilor sale şi prin rigurozitate – se situează alături de personalităţi ca G. Dem. Teodorescu, Gr. Tocilescu şi Ov. Densusianu.

Dacă în anul 1974 Virgiliu Florea îşi lua titlul de doctor în ştiinţe filologice cu teza *Folcloristul Enea Hodoş*, lucrarea în discuţie acum nu constituie o simplă reeditare a acesteia din urmă, ci, după cum reiese şi din titlu, are, pe lângă caracterul monografic (biografic), şi unul comemorativ. De asemenea, se remarcă la nivel compoziţional existenţa unor adnotări demne de luat în consideraţie: „În partea finală a lucrării am adăugat o iconografie destul de bogată, reprezentând vechi fotografii de familie şi, respectiv, reproduceri după coperţile şi foile de titlu ale colecţiilor folclorice întocmite de Enea Hodoş, astăzi extrem de rare, ca, de altfel, şi celelalte publicaţii ale sale". Capitolul I este intitulat *Aspecte biobibliografice* (p. 7–28) şi aduce cititorilor la cunoştinţă nu doar itinerariul spiritual al lui Enea Hodoş, ci şi aspecte legate de existenţa propriu-zisă a acestuia, de imaginea sa în lume, în contemporaneitate: „Se izolase, credincios condeiului său, într-o încăpere sărăcăcioasă, alta decât cea care servea, obişnuit, de redacţie, rămânând ceea ce, de altfel, fusese întreaga lui viaţă «un însingurat în accepţiunea severă a cuvântului»" (p. 7). Enea Hodoş e prezentat în întreaga sa complexitate: scriitor şi traducător, istoric şi lingvist, editor şi jurnalist, profesor strălucit şi autor de manuale şcolare.

Al doilea capitol se intitulează *Activitatea folcloristică* (p. 28–149) şi reprezintă partea cea mai consistentă a cărţii, având ca subcapitole: 1. *Interesul pentru folclor*; 2. *Colecţiile folclorice ale lui Enea Hodoş*; 3. *Preocupări teoretice* (a. *Probleme generale de teoria folclorului;* b. *Probleme ale speciilor folclorice*).

Al treilea şi ultimul capitol, numit concluziv *Locul lui Enea Hodoş în folcloristica românească* (p. 149–224), are două subcapitole: 1. *În imaginea contemporanilor şi a posterităţii* şi 2. *Valoarea activităţii de folclorist a lui Enea Hodoş.*

Lucrarea are un aspect ştiinţific riguros, susţinut de corectitudinea şi caracterul istoric al datelor, precum şi de cele două hărţi reprezentând comunele şi oraşele din judeţele Caraş-Severin,

https://biblioteca-digitala.ro

Mehedinți și Timiș de pe raza cărora provin culegerile folclorice ale lui Enea Hodoș. La acestea se adaugă un tabel complet, între paginile 73 și 84, care prezintă dovada cercetărilor pe teren ale lui Enea Hodoș: numele culegătorilor, profesia acestora, localitatea și speciile culese (datele).

Monografia este de maxim interes nu doar pentru folcloristică și folcloriști, ci și pentru literatură în general și trebuie receptată chiar și ca un act de conștiință față de personalitățile secolului trecut, cărora prezentul „omniscient" le datorează încă atât de mult.

Virgiliu Florea, într-un stil riguros dar plin de căldură, a ridicat un adevărat obstacol în calea uitării, imortalizând pe „unul din cei mai strălucițI profesori ai Ardealului de dinainte de Unire" (Ion Breazu, *Iosif Hodoș*, în „Transilvania", 72, 1941, nr. 8, p. 573).

Elena Carletta Brebu

TRAIAN D. STĂNCIULESCU, **Miturile creației.** *Lecturi semiotice.* Iași, Editura „Performantica", 1995, 236 p.

Între lucrările premiate de Academia Română în anul 1997 se numără și cea a domnului profesor Traian D. Stănciulescu. Cartea este incitantă și aduce un set valoros de puncte de vedere remarcabile prin noutatea lor. Cu atât mai interesante, cu cât vin dintr-un alt segment al științelor socioumane: filosofia. O discuție mai adâncită asupra problemelor ridicate ar fi nu numai de dorit, dar, după părerea noastră, ar duce și la multe clarificări în chestiuni de o asemenea complexitate și delicatețe. Lansând această invitație și recomandând cu toată căldura cartea d-lui Stănciulescu, reproducem, în continuare, ca o deschidere la mult dorita dezbatere, punctele de vedere a doi dintre specialiștii din domeniul nostru: domnul *Romulus Vulcănescu*, membru de onoare al Academiei Române, și doamna *Emilia Pavel*, cunoscut etnolog ieșean.

SEMNELE COSMOSULUI, ÎNTRE MYTHOS ȘI LOGOS

Numeroși sunt specialiștii care – din perspectiva unor discipline complementare – cum ar fi filosofia religiilor (Eliade), folcloristica (Thompson), etnologia (Frazer), antropologia (Levi-Strauss) și istoria culturii (Krappe), sociologia (Durkheim) și psihologia (Wundt) etc. – au încercat să definească esența mitului cosmogonic. O complexă abordare semiotică a miturilor creației este însă, după știința noastră, inedită în literatura de specialitate. O atare temerară încercare propune dr. Traian D. Stănciulescu în lucrarea *Miturile creației. Lecturi semiotice* (Iași, Editura „Performantica", 1995, 236 pagini), lucrare premiată de Academia Română (secția de filosofie).

Trei orizonturi disciplinare, cu încărcătură semantică de excepție, sunt conjugate în exegeza supusă atenției:

- *orizontul mitologiei*, angajând ca subiect al demersului interpretativ miturile originii, povestirile generice privind o facere, prefacere și contrafacere a realității cognoscibile sau incognoscibile;
- *orizontul cosmogoniei*, abordând actul sacru al creației lumii, descris de numeroasele variante ale culturii etnice arhaice, pe de o parte, de alternativele cosmogenetice (cosmologice, astrofizice) propuse de discursul științific modern, pe de altă parte;
- *orizontul semioticii*, mobilizat în dubla sa ipostază: de teorie generală a semnelor (subordonând logica, gramatica și retorica), respectiv de organon metodologic.

https://biblioteca-digitala.ro

Virtuţile acestei din urmă deschideri (metodo-logice) sunt amplu valorificate de autor, cu intenţia de a depăşi impasurile cu care cercetările disciplinare mai sus menţionate s-au confruntat. În acest sens, semiotica se constituie ca o cale de penetraţie în timpul şi spaţiul cosmic, descoperit treptat de „astronomii" perioadei arhaice până la cei ai perioadei moderne. Această „semiotică bicefalică", cu o faţă îndreptată spre trecut şi cu alta spre prezent, marchează întreaga dinamică a lucrării. Avatarurile spiritului mitic, în măsură să obţină informaţii despre lume pe diverse căi – raţionale sau/şi suprarraţionale – s-au concretizat într-o copleşitoare arhivă de documente etnoistorice, de ordin arhetipal, tipologic şi neotipologic, încorporând repere ale mitului „protoarhaic" şi a celui „modern", ale cosmogoniei şi cosmologiei (ştiinţifice), ale incertitudinilor primitive şi ale celor actuale cu privire la cosmos.

O „sinergie compensatorie" se instituie între cele trei orizonturi pe care lucrarea se desfăşoară, relevând înţelesuri nebănuite ale (arhe)tipurilor mitice, ale variantelor (structuri de suprafaţă) şi invariantelor lor (structuri de profunzime), aşa cum transpar din comparaţiile şi analogiile pe care autorul le realizează între modelele ciclice ale cosmogoniei româneşti şi cele indiene, între motivele etnice oferite de mitologia amerindiană sau de cea africană, asiatică sau polineziană etc. Semiotica devine cadru implicit (ca univers al semnelor) şi explicit (ca metodologie), utilizat pentru recuperarea inedită a „mitosofiei", a „misticei mitice", care capătă o tentă sacră, pe de o parte, şi a „religiilor atee" care operează cu mituri desacralizate, pe de altă parte. Recuperată în aceste multiple alternative, cosmogonia apare fie ca rezultat al unui act intuitiv, fie al unuia creativ sau de aculturaţie etnică, transfigurat fabulos de inventivitatea unor „tricksteri" (făuritori de mituri sau/şi de încurcături, de scenarii diferenţiate pe una şi aceeaşi temă cosmogonică). Din multitudinea acestor alternative autorul desprinde – printr-o ingenioasă utilizare (aplicare) a instrumentarului semiotic - o „cosmogonie-model", comună tuturor variantelor etnice luate în seamă, permiţând atât conturarea unui „tablou taxonomic" al miturilor creaţiei (p. 137–139), cât şi o „matrice fenomeno-logică a semiozei cosmogonice" (p. 141), în măsură să genereze un număr practic nelimitat de scenarii cosmogonice, pornind de la una şi aceeaşi tramă profundă (semiogramă). Construindu-se, aşadar, ca o aplicaţie a metodei semiotice la interpretarea discursului/textului mitic (cosmogonic), lucrarea domnului Traian D. Stănciulescu propune un ansamblu de contribuţii originale, desfăşurate pe axa metodologiei, a analizei de conţinut şi a analizei teoretice. Din multitudinea acestor contribuţii, câteva trebuie în mod anume consemnate.

În *plan metodologic*, cu efecte fertile, este utilizat modelul „grafului semiotic" pentru descrierea demersului mitic ca rezultat al creaţiei umane (p. 67–70), respectiv modelul „hexadei semiotice" pentru descrierea „semiozei divine" presupuse de creaţia de către zei a lumii (p. 91–93). În paralel, sunt valorificate – de câte ori este posibil – virtuţile semiotice ale analizei triadice (sintactice, semantice, pragmatice), respectiv ale analizei structurale (descrierea relaţiei dintre semnificant, semnificat şi referenţial, dintre formă şi conţinut, expresie şi sens, competenţă şi performanţă etc.). Relevantă pentru interferenţa semioticii cu celalalte discipline care studiază mitologia (cosmogonică) este şi asumarea, acolo unde este cazul, a metodelor şi instrumentelor de lucru specifice acestora: metoda hermeneutică, fenomenologică şi psihanalitică, metoda funcţionalistă şi structuralistă, procedee logico-matematice (matrici, grafuri) etc. O dată mai mult, caracterul inter(trans)disciplinar al lucrării – de la bun început declarat de autor (p. 10) – poate fi evidenţiat.

În *planul analizei de conţinut*, mitului – considerat ca o „povestire sacră" – i se contrapune mitul ca „povestire profană". În funcţie de conjunctura socială, de starea de religiozitate specifică timpului şi spaţiului, manifestă la nivel particular sau generalizată la nivel de comunitate umană, mitul (cosmogonic) este urmărit în procesul „profanizării", respectiv al „(re)sacralizării" sale. Având în vedere că orice mit este pus în scenă printr-un rit, dialectica celor doi termeni – care normal apar împreună, deşi există şi mituri fără rituri, respectiv rituri fără mituri – este amplu analizată în lucrare (p. 56–65). În acest context interpretativ, în care metoda semiotică este permanent prezentă, pot fi inedit explicate (prin ipoteza „mimetismului ontologic") mecanismele genezei codurilor simbolice – verbal, pe de o parte, gestual, plastic şi muzical, pe de altă parte (p. 27–50) –, efectele de „putere magică" ale cuvântului mitic, rezultate ale activităţii fizice, metafizice, psihofizice, sociofizice a unui

https://biblioteca-digitala.ro

substrat semnificant sau/şi a unui conţinut semnificat, sau „efectele de putere" ale discursului/textului cosmogonic din perspectivă sinergetică, drept rezultat al conjugării diferitelor tipuri de coduri simbolice (p. 187–196). Interpretarea semiotică a conceptelor de haos (ca situaţie presemiotică), divinitate (actori ai creaţiei cosmice), cosmos (mesaj al creaţiei divine), spaţiu–timp mitic (context al cosmogenezei), finalitate cosmică (consecinţe ale creaţiei cosmice), receptori (beneficiari ai creaţiei divine) etc. permite conturarea unui model cosmologic original (modelul „expansiunii pulsatorii"), posibil de regăsit – principial, desigur – în toate cosmogoniile de referinţă ale lumii. Ideea unităţii şi continuităţii spiritului omenesc din toate timpurile şi locurile – idee de referinţă a etnologiei şi antropologiei secolului XX – îşi găseşte, şi în această alternativă, justificarea.

În *planul analizei teoretice,* raportarea la problematica miturilor creaţiei oferă prilejul unor reconsiderări semiotice cu privire la competenţele şi performanţele logico-lingvistice ale creatorului de mituri (p. 71–86), la specificul discursiv-textual al mesajului mitic (p. 86–91), la dimensiunile mitului ca limbaj simbolic (p. 147–180), la redefinirea conceptelor de sacru şi profan în termenii relaţiei dintre semnificant şi semnificat, motivat şi nemotivat, general şi singular (p. 198–204), la construirea unui „paradox al oglinzilor paralele", sugerând permanenta oglindire a sacrului în profan şi a profanului în sacru, a creaţiei divine în creaţia umană şi, reciproc, la integrarea mitului în orizontul culturii umane, prin interpretarea lumii ca text/discurs, text/nondiscurs, nondiscurs/nontext (p. 217–221) etc.

Toate aspectele inedite mai sus amintite, corelând metodologia şi teoria semiotică cu problematica mitului cosmogonic, sunt analizate evolutiv, cu migală, pentru a fi incluse treptat în sinteze parţiale, întâi, în sinteza integratoare a cărţii în totalitatea sa, apoi. Bibliografia vastă utilizată, dovedind amplitudinea culturală a autorului, este prezentă pe parcursul lucrării prin citate şi trimiteri relevante, menite să sprijine eşafodajul ideatic supus atenţiei. Nu în ultimul rând trebuie consemnat, ca un auxiliar de referinţă al obiectivelor formulate de lucrare, stilul personal al autorului. Acesta întrebuinţează toată gama de resurse expresive „infralogice", afective, metaforice, simbolice sau alegorice, în funcţie de necesităţile argumentării, în paralel cu permanenta pedalare logică, concretă sau abstractă, pe gravitatea subiectului, pe dimensiunea ştiinţifică a demersului interpretativ etc.

Urmărind o anume „rezonanţă" a spiritului uman pe orizontalele, dar şi pe verticala istoriei, construcţia intelectuală a domnului Traian D. Stănciulescu se constituie ca o unitară viziune cu privire la lume şi viaţă, desprinsă din timpul şi spaţiul omului arhaic pentru a fi transpusă în timpul şi spaţiul omului modern, viziune în care rolul de esenţial mediator îl împlineşte Puterea Cuvântului.

Romulus Vulcănescu

MITUL COSMOGONIC: O INEDITĂ RECUPERARE

Lucrarea *Miturile creaţiei – lecturi semiotice* (Iaşi, Editura „Performantica", 1995, 236 p.), semnată de universitarul ieşean dr. Traian D. Stănciulescu, se constituie ca o contribuţie de referinţă pentru multiplele domenii de cercetare desprinse din istoria culturii, căci, întemeiată pe o minuţioasă şi amplă documentaţie de factură interdisciplinară, exegeza supusă atenţiei îmbogăţeşte numeroasele ipostaze ale mitului cosmogonic descrise de filosofia religiei (Eliade) şi de hermeneutica formelor simbolice (Cassirer), de antropologie (Levi-Strauss), psihosociologie (Durkheim, Malinowski) şi etnologie (Frazer, Levy-Bruhl, Vulcănescu), cu perspectiva originală şi fertilă propusă de analiza semiologică.

Ca reflectare a unui act de creaţie, mitul cosmogonic este urmărit prin intermediul unei duble „situaţii semiotice" (de comunicare): aceea a *genezei mitului* însuşi, ca proces creator posibil de definit prin parametrii „grafului semiotic" (creator arhaic, mesaj mitico-ritualic, modalităţi de simbolizare, canale de transmitere şi „zgomote" aferente, funcţii şi finalităţi asociate, receptori ai mesajului mitic etc.), pe de o parte, aceea a *creaţiei lumii,* utilizând reperele „hexadei semiotice" (creatorul divin, sce-

https://biblioteca-digitala.ro

nariile cosmogonice şi efectele asociate naşterii lumii, contextul, finalitatea şi beneficiarul actului de creaţie cosmică), pe de altă parte. Între graniţele acestei duble deschideri, lucrarea – extrem de densă – construieşte premisele unei complexe şi complete – după părerea noastră – clasificări a miturilor creaţiei lumii, respectiv a modului în care acestea au fost asumate istoric de conştiinţa umană. Având în vedere abundenţa informaţiilor de referinţă pe care lucrarea le oferă, nu ne propunem să marcăm, în consideraţiile de faţă, decât un singur aspect: acela legat de obsedantul motiv al „veşnicei reîntoarceri".

Constituindu-se ca o „schiţă de raţionalizare" a creaţiei primordiale, intuită printr-o nemijlocită „rezonanţă" a omului arhaic cu lumea (meta)fizică, mitul cosmogonic transformă simbolurile profunde în cuvinte, arhetipurile în idei mitologice, schemele în acţiuni ritualice. Aşa cum ne spune autorul, în cazul discursului mitic (cosmogonic), obiectele, fenomenele şi procesele naturale sunt semne, iar lumea este un limbaj în interiorul căruia apar conotaţiile simbolice. Acest proces de metamorfozare a semnelor lumii poate fi considerat drept primă expresie creativă a gândirii mitice, sensul oricărui mit cosmogonic fiind acela de a uni divinul cu lumea cosmică şi cu omul.

Principiile genitoare ale lumii se pot manifesta sub forma unui cuplaj simbolic concret definit, cum este – spre exemplu – cazul cuplului Pământul-Mamă/Cerul-Tată. „Semnul cosmogenetic" pare a fi constituit în această variantă ca o „coincidenţă a opuselor", ca o unitate paradoxal-circulară a masculinului cu femininul, a semnificantului cu semnificatul. Virtuţile simbolice ale oului cosmic, ca motiv mitic universal, sunt particularizate – pe de altă parte – în cadrul fiecărei cosmogonii etnice, ca un model de „circularitate genetică". Căci, subordonându-se creaţiei de tip biologic, apariţia „oului primordial" este rezultatul unui proces natural de semnificare macrocosmică, în urma căruia lumile marelui univers se nasc, mor şi renasc printr-unul şi acelaşi mecanism.

Mitul cosmogonic se constituie, aşadar, ca o *imago mundi* pentru al cărei adevăr însăşi existenţa lumii stă mărturie. Viaţa omului în general, a omului arhaic în special nu se poate sustrage „logicii semnificante" a imaginilor şi simbolurilor, întrucât natura şi simbolul coexistă în mentalitatea arhaică. Faptul că limbajul mitului cosmogonic este mai viu decât toate celelalte limbaje pe care le precede (artistic, religios, filosofic, ştiinţific) rezultă din prezumţia că omul arhaic trăia efectiv (în) realitatea acestui limbaj. În acest context explicativ, hierofaniile cosmice au o semnificaţie aparte, întrucât susţin ideea unei permanente şi reale reînnoiri a lumii, pe care viaţa şi moartea zeităţilor lumii o simbolizează. Conotaţiile mitice asociate zeilor vegetaţiei nu rezultă – după cum precizează autorul – doar din sesizarea „exterioară" a apariţiei şi dispariţiei unor fenomene cosmice, simbolizate prin chipuri divine de tipul lui Osiris, Attis, Tammuz, ci din trăirea şi simţirea lor „interioară", nemijlocită, ca pe semne ale unei creaţii periodice a cosmosului, în care omul însuşi este integrat. Lectura semiotică a mitului lui Tammuz, echivalent ebraic al sumero-babilonianului zeu Deimuzi, de pildă, relevă patimile, moartea şi reînvierea divinităţii nu atât ca pe o succesiune naturală a iernii cu primăvara, cât ca pe o revelaţie dramatică a morţii şi învierii vegetaţiei, a întregii naturi, ce are loc o dată cu venirea primăverii, o dată cu ridicarea soarelui pe cer. Faptul că aceste fenomene cosmice sunt vitale pentru existenţa omului arhaic (şi nu mai puţin modern) explică de ce cultele (riturile) solare s-au constituit drept nucleu al religiei cosmice.

Să amintim, în acest context, că – în mitologia românească, de exemplu – jocurile ritualice cu măşti de Anul Nou (şi în prezent manifeste) trebuie corelate cu mitul eshatologic al înnoirii periodice a lumii, cu cultul fertilităţii şi al fecundităţii, care se regăseşte la toate popoarele agrare de pe glob. Ideea morţii şi reînvierii predomină în aceste jocuri. Astfel, întrebările ce au loc între cetele de mascaţi simbolizează lupta dintre Anul Nou şi Anul Vechi, dintre vară şi iarnă, zi şi noapte, lumină şi întuneric, dintre viaţă şi moarte, în ultimă instanţă. Cultele agrare au evoluat şi s-au dezvoltat simultan cu riturile funerare şi cultul morţilor strămoşi. Simbolistica acestor rituri – sincretic împletită cu cea cosmogonică – se regăseşte magistral reprezentată în ceramica eneolitică cucuteniană. De altfel, aşa cum am precizat, toate civilizaţiile agricole elaborează o religie cosmică concentrată în jurul misterului înnoirii permanente a lumii. Misterul sacralităţii cosmice este simbolizat în „copacul lumii", „arborele cosmic", „pomul vieţii" sau în „coloana cerului", într-o mulţime de forme reprezentate şi în

https://biblioteca-digitala.ro

ornamentica populară românească. Jocurile cu măşti din Moldova amintesc de serbările bahice şi dionysiace din antichitatea greco-romană şi, în general, de toate vechile serbări antice legate de cultul fertilităţii şi al fecundităţii. Iată doar câteva aspecte ale tradiţiei româneşti care vor putea fi amplu valorificate într-o viitoare exegeză – *Hermeneutica miturilor cosmogonice* – pe care autorul o anunţă încă din paginile prezentei lucrări.

Dintre numeroasele concluzii pe care cartea le formulează explicit sau implicit pot fi menţionate în mod anume următoarele: mitul cosmogonic este cel mai expresiv mijloc prin care omul a parcurs calea de la percepţia realităţii la concepţia ei, de la cunoaşterea intuitivă la cea raţională; sacrul şi profanul se succed şi se suprapun în spaţiul cosmogoniei mitice; prin calitatea sa de model exemplar pentru orice gen de creaţie şi cunoaştere profană, mitul cosmogonic reprezintă cel dintâi „instrument de putere" al tradiţiei, menit să asigure permanenţa valorilor spirituale; mitul cosmogonic reflectă structural şi funcţional dinamica fenomenelor social-istorice; din cercetarea aspectelor particulare ale gândirii arhaice rezultă că aceasta, fiind mito-logică, implică – pe lângă „credinţa inimii" – şi o semnificativă angajare a „credinţei minţii".

În consecinţă, putem conchide, o dată cu autorul, că, în calitate de matrice esenţială a culturii omeneşti, mitul cosmogonic se constituie ca o structură atitudinală la care omul arhaic nu înceta să recurgă şi ale cărui semnificaţii transpar şi în conduita omului modern. Iată o corespondenţă istorică ce validează, o dată mai mult, teza fundamentală pe care lucrarea de sinteză a domnului Traian D. Stănciulescu o formulează şi o dezvoltă prin multiple nuanţări: *existenţa unei anume unităţi şi continuităţi a spiritului omenesc din toate timpurile şi locurile.*

Emilia Pavel

MARIE DELCOURT, **Hermaphroditos. Mituri şi rituri ale bisexualităţii în antichitatea clasică,** trad. Laurenţiu Zoicaş, seria „Lux Perpetua", Bucureşti, Editura Symposion, 1996, 142 p.

Androginul însemna pentru greci o treaptă superioară a naturii şi a divinului, aşa cum o dovedesc, în primele teogonii, tradiţiile referitoare la zeiţele care procreează singure, şi aşa cum aveau să o dovedească şi miturile elaborate de filozofi.

Astfel, cosmogoniile târzii, obsedate de visul androginiei, n-au făcut din aceasta apanajul zeului celui mai apt a o simboliza, ci au atribuit-o mai multor divinităţi, ca pe un semn, printre multe altele, al perfecţiunii. De aceea în literatură hermafroditul este mai degrabă o idee decât o persoană anume.

De la travestirile care se practicau într-o serie de ceremonialuri (care îşi aveau obârşia în ritualul iniţierilor) până la interpretările psihanalitice (Jung a arătat rolul jucat de androgin în universul alchimiştilor, univers ce reproduce, în linii mari, visarea în care conştientul se topeşte cu inconştientul, în care *animus* se uneşte cu *anima,* recompunând astfel un *psyché* în echilibru), întâlnim ecouri ale acestui mit al hermafroditului.

Capitolul întâi, *Deghizări intersexuale în riturile private şi publice,* prezintă ocaziile solemne în care se practicau aceste travestiri – bărbaţii se îmbrăcă în veşminte de femeie, iar femeile în haine bărbăteşti. Să nu uităm, de asemenea, că o asemenea practică avea un caracter apotropaic accentuat, în multe societăţi, fiind un şiretlic menit să alunge duhurile rele, ostile, care nu-i mai recunoşteau astfel pe oameni. Locuitorii Lyciei purtau ca ţinută de doliu haine femeieşti; prezentarea *falsei mirese* în ceremonialul nunţii poate fi înţeleasă şi ea ca o precauţie de acest gen (o fetiţă sau, de cele mai multe ori, o bătrână se comportă aşa cum ar face mireasa, spre a atrage astfel atenţia duhurilor rele şi a per-

https://biblioteca-digitala.ro

mite adevăratei mirese să treacă neobservată). În alte părți, simpla vedere a unuia din miri este un pericol pentru celălalt, dovadă faptul că Eros nu vine la Psyché decât pe întuneric.

„Simbolismul inițierilor, în accepția lui H. Jeanmaire, corespunde sentimentului că există o opoziție fundamentală între esența masculină, întruchipată de comunitatea băieților, și elementul feminin. De aceea, nu rareori se întâmplă ca, la începutul riturilor de inițiere, novicii să se îmbrace cu veșminte asemănătoare celor pe care le poartă femeile, și ca punctul final al acestor ceremonii să fie tocmai îmbrăcarea în haine bărbătești" (a se vedea în acest sens legendele lui Ahile, Herakles, Tezeu etc.).

Capitolul al II-lea tratează un alt aspect al hermafroditismului, *Zeii dubli*. După cum spuneam, în teogoniile grecești vechi apar ființe feminine care procreează fără bărbați: Gaia, Hera, dar și masculine – Zeus (Zeus Labrandeus, Zeus Stratios), care în mai multe rânduri apare în această postură (cf. aducerea pe lume a zeiței Athena).

Un alt exemplu de zeitate aflată sub semnul dublei naturi este Dionysos. Pe vasele arhaice el era reprezentat cu barbă și voinic, îmbrăcat cu o amplă robă ioniană, orientală, împodobită cu o sumedenie de desene multicolore, și înfășurat într-o mantie largă și grea, care-i coboară până sub genunchi, nelăsând descoperit decât antebrațul: ținută de rege sau de preot și prototip al costumației actorului de tragedie. Dar grecii n-au recunoscut niciodată în ținuta zeului pe aceea a unui rege sau preot, ci felul de a se îmbrăca al femeilor. De aceea, în *Bachantele* lui Euripide, Pentheus îl numește pe Dionysos „străinul cu înfățișare de muiere".

Dar antichitatea cunoștea și alte exemple de ființe care, în decursul vieții lor pe pământ, au trecut prin ambele sexe: prezicătorul Tiresias, de exemplu, băiat la naștere, avea să devină femeie, ca să moară bărbat, la o vârstă foarte înaintată (capitolul al III-lea, *Kaineus și Tiresias*). De data aceasta metamorfoza are un caracter punitiv, așa cum se întâmplă adesea și în mitologia populară în urma încălcării unui tabu: Tiresias, mergând pe drum, vede doi șerpi care se împreunau; despărțindu-i cu toiagul, îi răni și de îndată se prefăcu în femeie. Șapte ani mai târziu, văzu iarăși cei doi șerpi în aceeași postură și redeveni bărbat.

Dar ambivalența sacrului nu iese nicăieri mai bine la iveală ca în domeniul bisexualității. Când se năștea un copil ce prezenta semne de hermafroditism, întreaga comunitate se considera amenințată de mânia zeilor. Originea lui Hermaphroditos este obscură (capitolul al IV-lea, *Hermaphroditos*). În acest nume compus, prezența Afroditei este întru totul justificată (locuitorii Ciprului venerau o Afrodită cu barbă, căreia îi spuneau Aphroditos). Legenda potrivit căreia Hermaphroditos ar fi copilul lui Hermes și al Afroditei a fost născocită ulterior, tocmai pentru a-i explica numele. Totuși, Hermaphroditos pare să fi rămas ocrotitorul împreunării sexuale (atât Hermes, cât și Afrodita fiind ocrotitori ai căsătoriilor).

Ultimul capitol al cărții, *Simbolul androgin în miturile filozofice,* urmărește evoluția pe care a suferit-o această reprezentare, cu precădere în speculațiile cosmogonice apărute la sfârșitul antichității, care exprimă o aspirație comună către unitate, un vis de regenerescență și de perenitate, un efort de a lega între ele ideea unui Dumnezeu care trebuie să fie perfect și realitatea unei lumi imperfecte.

Antoaneta Olteanu

„Datini". Revistă de cultură, nr. 3–4 (20–21)/1996, editată de Ministerul Culturii – Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare – Fundația Culturală Ethnos; *grup redacțional:* Al. I. Amzulescu, Maria Bâtcă, Paul Drogeanu, Anca Giurchescu, Iosif Herțea, Paul Petrescu, Narcisa Știucă; *editori:* Victor Parhon, Oana Petrică, Liliana Nicolescu, Sanda Tașula;

https://biblioteca-digitala.ro

fotografii de Emanuel Pârvu şi Ioana Mirodoni; aşezare în pagină de Ştefana Carataş – Bucureşti, Editura „Datini", 1996, 60 p.

Revista de cultură cu profil etnografic „Datini" a apărut cu numărul 3–4 (20-21)/1996 sub egida Ministerului Culturii, a Centrului Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare şi a Fundaţiei Culturale „Ethnos".

Pe parcursul a 60 de pagini, revista dezvoltă următorul sumar: I. † Nicolae, mitropolitul Banatului: *Crăciunul, sărbătoare a toleranţei* (p. 1); II. ARGUMENT: Gheorghe Luchescu, *Repere timişorene în timp* (p. 4); III. RELIGIE ŞI CULTURĂ: Lidia Handabura, *Cum credem?* (p. 5); Ioan Viorel Boldureanu, *Structuri şi funcţii ale tradiţiei* (p. 6); preot Dorel Cherciu, *Datini ale satului bănăţean* (p. 8); preot Adam Rupaci, *Ruga de la Gătaia* (p. 10); IV. STRATEGII CULTURALE: Nicolae Jebeleanu, *Casele naţionale* (p. 11); V. OBICEIURI DE PESTE AN: Otilia Hedeşan, *Moşii de vară* (p. 12); Aristida Gologan, *Rusaliile şi Sânzienele* (p. 13); Ioan Viorel Boldureanu, *Simion Mangiuca, «Călindarul iulian, gregorian şi poporul român»* (p. 14); Longin I. Oprişa, *Mândstirea Săraca* (p. 20); Nicolae Săcară, *Casa ţărănească* (p. 22); VI. INTERFERENŢE CULTURALE: Lidia Gaga, *Zona etnografică Sânnicolaul Mare* (p. 24(; Nicolae Săcară, *Icoane pe sticlă din Banat* (p. 26); Andrei Medinschi, *Să ne trăieşti, maestre Dure!* (p. 29); VII. CIRCULAŢIA EUROPEANĂ A MOTIVELOR FOLCLORICE: Aurel Turcuş, *De la zidirea pruncului la zidirea umbrei* (p. 33); Otilia Hedeşan, *Variante timocene ale Meşterului Manole* (p. 34); VIII. SINTEZE: † Nicolae, mitropolitul Banatului, *Comoara proverbelor* (p. 37); Aristida Gologan, *Ornamentica populară bănăţeană* (p. 39); Gheorghe Oprea, *Cântecul din Făget* (p. 41); Aristide Gologan, *Portul popular din Banat* (p. 43); IX. LADA DE ZESTRE: Ciprian Cipu, *Dragu-mi-i cu cine joc* (p. 46); Ovidiu Papană, *Jucării muzicale de construcţie artizanală* (p. 48); Angela Lazăr, *Ceramica bănăţeană* (p. 50); X. TRADIŢIE ŞI CONTINUITATE: Aurel Vorbundeli, *„Gura satului" – literatura dialectală bănăţeană de ieri, de azi şi de mâine* (p. 52); XI. ADUCERI-AMINTE: Mircea Şerbănescu, *Un roman feminin înainte de H. P. Bengescu* (p. 54); Liliana Badea, *Păpuşarii din Buziaş* (p. 55); XII. Sumare şi rezumate în limbile engleză, franceză, germană şi spaniolă (p. 56–60).

Publicaţia, luată în ansamblu, are un caracter riguros ştiinţific, făcând trimitere deopotrivă atât la spaţiul spiritual, cât şi la cel material din zona culturii tradiţionale româneşti.

Luând în considerare faptul că numărul de faţă este dedicat în exclusivitate judeţului Timiş, grupul redacţional realizează demersuri minuţios elaborate în cadrul acestui spaţiu tradiţional şi geografic, surprinzând aspecte inedite din domeniul istoriei, religiei şi miturilor, folclorului literar, artei populare, costumaţiei şi ornamenticii de tip bănăţean, datinilor şi superstiţiilor etc.

Parcurgând integral articolele publicate, lectorul se poate familiariza cu mentalităţile şi modul de percepere a fenomenului artistic plurivalent din spaţiul timişorean. Fiecare capitol în parte, fiecare articol este susţinut de imagini fotografice de o incontestabilă valoare documentară, conferind revistei în ansamblu un design aparte.

Publicaţia şi-a câştigat, pe bună dreptate, statutul european prin ţinuta ştiinţifică de excepţie, prin originalitatea materialelor şi chiar prin exotismul exemplar al unor detalii surprinse cu abilitate; de altfel, în finalul acesteia, există, aşa cum s-a văzut, rezumate şi sumare realizate în limbile engleză, franceză, germană şi spaniolă.

Elena-Carletta Brebu

https://biblioteca-digitala.ro

„Datina". Periodic constănţean de etnografie şi folclor[1]

„Datina" este o revistă nouă de etnografie şi folclor, a cărei biografie, de-a lungul celor unsprezece numere apărute până acum, a parcurs etapele începutului şi şi-a dovedit utilitatea atât pentru spaţiul cultural dobrogean, cât şi pentru folcloristica românească de astăzi.

Lansată cu prilejul celei de-a IV-a ediţii a Festivalului de datini şi obiceiuri de iarnă din judeţul Constanţa, „Datini" îşi justifică apariţia, în editorialul lui Călin Sabin din numărul 1, prin necesitatea păstrării şi valorificării culturii populare ca document de identitate naţională. Costin Antonescu, al doilea fondator al revistei alături de Călin Sabin (lor li se va asocia în curând şi arh. Cezar Dan Mazilu), continuă acţiunea de legitimare a cauzei editoriale printr-o dezbatere, în două numere consecutive, a condiţiei centrelor judeţene ale creaţiei populare, după decembrie 1989. Având de înfruntat suspiciunile generate de contextul ideologic al „Cântării României", specialiştii de astăzi ai centrelor judeţene au interesul de a-şi redefini statutul în cadrul unei instituţii menite să contribuie efectiv la conservarea şi valorificarea culturii populare, ea însăşi aflată într-un proces de remodelare. Constituirea Grupului de Investigaţie Etnofolclorică „Datina" pe lângă CJCP Constanţa îşi propune tocmai să înregistreze transformările folclorului în contemporaneitate şi să le integreze într-o bancă de date, cuprinzând, diacronic şi sincronic, informaţii complete despre spaţiul Dobrogei de Sud.

Modelul revistei „Datina" este prestigioasa publicaţie culturală interbelică „Analele Dobrogei" şi colectivul redacţional reuşeşte să găsească o formulă editorială care continuă eficient articolul ştiinţific, dezbaterea teoretică şi propunerile practice. Astfel, în rubricile *Contribuţii* şi *Restituiri* întâlnim un tablou al obiceiurilor calendaristice constănţene, pagini dedicate folclorului aromân şi descântecului local, completate de o fişă a baladei şi o încadrare a cântecului popular dobrogean în contextul folclorului românesc, prezentarea câtorva sate tipice şi a fântânilor şi cişmelelor din Dobrogea de Sud ş.a. Punctelor de vedere ale redactorilor asupra unor probleme de actualitate (puritatea folclorului, mass-media şi creaţia populară, interferenţele culturale şi continuitatea unor tipare tradiţionale) li se adaugă opiniile autorizate ale unor personalităţi din ţară; amintim, spre exemplificare, interesantele interviuri cu Gh. Deaconu, autorul statutului centrelor judeţene ale creaţiei populare şi Ion H. Ciubotaru, şeful sectorului de etnografie şi folclor de la Institutul „Al. Philippide" al Academiei Române, filiala Iaşi.

Grupajul de *idei pentru viitor,* iniţiat în paginile revistei, interoghează posibilitatea existenţei unui muzeu etnografic dobrogean. Forma cea mai potrivită de alcătuire a unui astfel de muzeu este cristalizată în sintagme ca „zonă de protecţie etnoculturală" sau „colonie meşteşugărească"; sunt consemnate propuneri practice de amplasare, construire şi funcţionare a instituţiei. Ideea respectului faţă de fenomenul viu al culturii populare conduce la proiecte vizând conservarea *in situ* a tradiţiei locale: baza etnologică de la Canlia este un prim rezultat al acestei perspective. Activitatea Fundaţiei Cultural-Ştiinţifice „Teodor Burada", prezentată pe larg în nr. 9/dec. 1996 al „Datinei", exemplifică o modalitate neoficială de a sprijini un crez şi de a căuta soluţii la criza de identitate în care pare a se afla comunitatea rurală. Cel mai recent program al Fundaţiei se numeşte VITA RUSTICA şi-şi propune să regândească, „în mod creator şi divers, noţiunea de comunitate" în formele ei actuale.

Cu alte cuvinte, se caută o reaşezare a valorilor şi conceptelor etnologice în paradigma atât de controversată a tranziţiei româneşti din ultimii şapte ani. Redefinirea termenilor este deci prioritară şi, în acest context, simpozionul „Migraţia semnelor de cultură populară în România" se dovedeşte necesar. Patru numere ale revistei „Datina" (6–7/ iulie 1996, 10–11/august 1997) publică rezumatele lucrărilor prezentate la cele două ediţii ale simpozionului organizat de CJCP Constanţa în anii respectivi. Participarea unor personalităţi din mediile academice, universitare şi muzeale şi a unor cercetă-

[1] Revista Centrului Judeţean al Creaţiei Populare Constanţa, apărută trimestrial, cu mici variaţii, între decembrie 1991 şi august 1997.

https://biblioteca-digitala.ro

tori şi autori de culegeri de folclor cunoscute conferă acestei manifestări ştiinţifice de la malul mării un prestigiu naţional.

Principala trăsătură a revistei este, până acum, mobilitatea ingenioasă cu care se adaptează la ocazie, fără să-şi trădeze condiţia de periodic de cultură populară dobrogeană. Fie că e document al unui festival sau simpozion, fie că găzduieşte studii ale specialiştilor locali, restituiri, lecţii de pasiune, interviuri sau eseuri de filosofia etnologiei, „Datina" e o publicaţie „de interferenţă şi sinteză", ca şi modelul de civilizaţie tradiţională în care trăiesc sufleteşte fondatorii ei.

Ioana-Ruxandra Fruntelată

„Märchenspiegel". Revistă internaţională pentru cercetarea şi păstrarea basmelor, editată de Fundaţia Walter Kahn

Numărul din trimestrul al doilea, 2/1997, al revistei „Märchenspiegel" cuprinde câteva articole interesante în care este vorba şi de basme sau tradiţii din ţara noastră. Aşa, de exemplu, în articolul scris de Heino Gerts, *Copilul Mariei nu avea cu adevărat dreptate?* este vorba despre un basm apărut în prima colecţie a fraţilor Grimm şi despre diferitele sale variante ulterioare, cărora li s-a schimbat finalul din „raţiuni educative", după opinia autorului. În variantele din sudul Germaniei (din Ţara Dunării, cum spune autorul), din Norvegia şi Finlanda, tânăra prinţesă trăitoare într-un palat minunat este pedepsită (fiindcă a deschis uşa unei încăperi în care nu avea voie să intre) prin răpirea copiilor imediat după naştere, ajungând să fie acuzată de pruncucidere şi, deci, condamnată la moarte prin ardere pe rug, salvarea venind de la Maica Domnului, care îi cunoştea nevinovăţia şi care, apreciindu-i tăria de caracter, îi înapoiază copiii. Autorul menţionează în mod special o frumoasă şi surprinzătoare variantă din Banat, în care apare numele Mamei Soarelui. În acest basm, uşa interzisă este deschisă de trei ori, acea uşă care închidea lumea întunecată şi deschidea calea unei lumi mai luminoase. Pe uşă au ieşit zburând spre cer: Stelele, Luna şi Soarele. Culpabilitatea prinţesei fiind stabilită, căci ea şi-a părăsit copiii, Maica Domnului o va pedepsi răpindu-i copiii şi obligând-o să locuiască în tufişuri până la sfârşitul lumii şi să dirijeze apariţia Soarelui şi a Lunii. Celor doi copii li se rezervă însă câte o împărăţie în care va putea trăi în linişte şi Mama Soarelui, căreia astfel i-a trecut supărarea – un final „original", în care rolul Maicii Domnului din alte variante este preluat de Mama Soarelui.

Deosebit de interesant este *Autoportretul lui Jurjen van Der Kooi*, premiantul pe 1997 al Fundaţiei, având o bogată activitate ştiinţifică şi publicistică.

Un articol „sprinten", scris cu simţ al umorului, este cel semnat de fostul redactor-şef al publicaţiei, Lutz Röhrich, *Înţelegând limbajul animalelor*, care începe inspirat cu celebra „Bună ziua, Scufiţă Roşie, încotro mergi?", replică celebră a nu mai puţin celebrului personaj malefic, Lupul.

Elefanţi, iepuraşi, câini, papagali, găini, broaşte, porumbei fermecaţi vorbesc în basmele germane încă din 1855, când a apărut colecţia bavareză de basme Friederich Panzer, cu titlul *Animalele vorbesc în noaptea de Crăciun*. Animalele participă la necazurile oamenilor: „Cum poţi să cânţi «kikerikiki»" (corespondentul german al lui „cucurigu"), zice câinele supărat, „când stăpânul nostru este atât de amărât?" Autorul insistă asupra legendei germane conform căreia eroul Siegfried se scaldă în sângele balaurului şi apoi înţelege limba păsărilor, totul constituindu-se într-o pledoarie pentru înţelegere şi comunicare.

Kurt Stiansny semnează un articol despre *Basmele Grimm în transcripţie spaniolă*, basme apărute încă din 1856 în Spania şi Portugalia, cu personaje adaptate la... culoarea locală: Pescăruşul devine *La gaviota*, iar Fernán Cabalero nu este altcineva decât fiica unui hispanist neamţ şi a unei

https://biblioteca-digitala.ro

spaniole! Articolul cuprinde şi câteva poveşti: în primul rând o frumoasă poveste, *Franciskita,* în care o fată se roagă lui Dumnezeu să aibă şi ea o vacă ce dă lapte. Dumnezeu, care tocmai trecea pe acolo, i-a îndeplinit dorinţa şi, ajunsă acasă, ea găseşte o vacă şi un neastâmpărat viţel. Dar Franciskita nu e mulţumită: «Doamne, dar eu am o casă mică, ce să fac eu...» şi primeşte în dar o casă mare cu acareturi. Numai că tot nu e mulţumită: «Vecinii au haine bogate, au bogăţii de tot felul, iar eu...» Dumnezeu o înzestrează cu toate minunăţiile, inclusiv cu un soţ bun şi bogat – primarul oraşului – şi apoi o întreabă zâmbind: «Acum eşti mulţumită, Franciskita?» Iar ea răspunse cu importanţă: «Cine, eu, dar eu nu mai sunt Franciskita, eu sunt doamna primar!»". Urmează alte două basme, la fel de frumoase: *Doctorul şi moartea* şi *Balaurul şi tufişul de trandafir.*

Margareta şi Ulrike Möckel semnează un articol bine documentat despre *Foc, pământ, aer şi apă în povestiri* şi, în sfârşit, semnalăm articolul lui Wolfdietrich Siegmund despre *Mântuirea în basmele populare şi prin icoane.* În lucrare sunt studiate influenţele icoanelor (ortodoxe) asupra basmelor ce-şi au originea în secolele 8 şi 9. Se face o clasificare a subiectelor după imaginea Sfântului Gheorghe în luptă cu balaurul (balaurul pustieşte ţara, eroul învinge balaurul, salvarea prinţesei, părinţii prinţesei privesc admirativ şi îi dăruiesc mâna fetei ca premiu). Sunt explicate icoane din Grecia, Serbia, sud-estul Europei (Bulgaria, România).

Caracteristicile unui popor sunt puse în valoare în basmele din colecţia Bechstein, într-un articol semnat de Virginie Spenlé, o tânără cercetătoare de doar 22 de ani, iar povestirea basmelor în Austria constituie subiectul articolului semnat de Helmut Wittmann.

D. Dobrotă

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE

1. *Anthropology Today,* Vol. 13, Nr. 4, London, 1997, 28 p.
2. *Bayerische Blätter für Volkskunde,* Vol. 24, Nr. 1, Würzburg, 1997, 64 p.
3. *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul „Viaggio in Italia",* nr. 25, 26, fascicolo I, II, Torino, 1–182 p. + 183–243 p.
4. Nicole Coulomb, Claudette Castell, *La barque qui allait sur l'eau et sur la terre,* Marcel Volpilière, conteur du mont Lozere, Carcassonne, Garae/Hesiode, 1986 (Classiques de la Littérature Orale), 268 p.
5. *Ethnographia.* A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata, vol. 105, nr. 1, 2, Budapest, 1994, 1-400 p. + p. 401–760.
6. *Fabula.* Zeitschrift für Erzählforschung, Vol. 38, Nr. 1/2, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 198 p.
7. *Jean Piaget, agir et construire.* Aux origines de la connaissance chez l'enfant et le savant. Sous la responsabilité de Daniel Hameline/Jaques Vonèche, Genève, Editions FPSE. Université de Genève/Musée d'éthnographie de Genève, 1996, 157 p.
8. *Kobie.* Serie Antropologia Cultural, nr. 7, Bilbao, 168 p.
9. Aranka Kocsis, *Zoboralji himzesek.* Budapest, Néprajzi Múzeum, 1996 (Magyar Nepmüveszet XXII), 96 p.
10. *Lares.* Rivista trimestriale di studi demoetnoantropologici, nr. 3, Firenze, Leo S. Olschki, 1996, p. 336–508.
11. *Mathesis,* vol. 6, Viseu, Universidade Catolica Portuguesa, 1997, 381 p.
12. *Mousaion,* vol. 15, nr. 1, Pretoria, University of South Africa, 1997, 137 p.
13. *Narodna umjetnost,* vol. 33, nr. 2, Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku, 1996, 429 p.

https://biblioteca-digitala.ro

14. *Néprajzi Értesítö.* Annales Musei Etnographiae, vol. LXXVIII, Budapest, Néprejzi Múzeum, 1996, 260 p.
15. *New Sound.* International Magazine for Music, nr. 8, Belgrade, 1996, 93 p.
16. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde,* vol. 100, nr. 1, 2, Wien, 1997, p. 1–156 + p. 157–300.
17. Claudia Peschel-Wacha, *Mit dem Gefühl der Hände.* Zeitgenössische Töpfer in Niederösterreich, Wien, Österreichisches Museum für Volkskunde, 1997 (Kataloge des Österreichisches Museums für Volkskunde 69), 118 p.
18. *Pro Ethnologia.* Publications of Estonian National Museum, vol. 4, Tartu, 1996, 102 p.
19. Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied,* Wien, Österreichischen Museums für Volkskunde, 1996 (Raabser Märchen-Reihe 10), 319 p.
20. Luiza Ratkó, „Nem úgy van most, mint vót régen..." *A tánc mint tradició a nyirségi paraszti kultúrában,* Nyiregyháza, Sóstófürdö, 1996, 341 p.
21. *Revue de Corée,* vol. 28, nr. 2, Séoul, Commission Nationale Coréenne pour l'Unesco, 1996, 134 p.
22. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde,* Vol. 93, Nr. 1, Basel, 1997, 136 p.
23. *Totem.* Journal du Musée d'Etnographie, nr. 18, Genève, 1997, 8 p.
24. *Zeitschrift für Kultur Austausch,* Vol. 47, Nr. 1–2, Stuttgart, 1997,196 p.

NOTĂ:
Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române.

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

BREVIAR. BREVIAR. BREVIAR

Teză de doctorat: OFELIA VĂDUVA, *Valori culturale româneşti. Daruri şi ofrande rituale*

Vineri, 13 iunie 1997, în sala „Lucian Blaga" a Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, distinsa noastră colegă, doamna Ofelia Văduva, cercetător ştiinţific, şi-a susţinut teza de doctorat cu titlul *Valori culturale româneşti. Daruri şi ofrande rituale.*

Comisia de doctorat a fost alcătuită din: dr. Sabina Ispas, cercetător pr. I, secretar ştiinţific al I.E.F. (conducător ştiinţific); prof. dr. Nicolae Constantinescu, şeful catedrei de etnologie şi folclor de la Facultatea de Litere a Universităţii Bucureşti; prof. dr. Ioan Şeulean, şef de catedră la Facultatea de Litere, Universitatea din Cluj-Napoca; Ion Ghinoiu, cercetător ştiinţific pr. gr. I, şef de sector la I.E.F.; dr. Georgeta Stoica, cercetător ştiinţific pr. gr. I, director ştiinţific la Muzeul Satului din Bucureşti; dr. Zamfira Mihail, cercetător ştiinţific pr. gr. II, la Institutul de Studii Sud-Est Europene, Bucureşti (referenţi oficiali); dr. Vasile Vetişanu, directorul I.E.F. (preşedinte).

În unanimitate, membrii comisiei au apreciat actualitatea şi noutatea temei abordate, originalitatea discursului ştiinţific, rigoarea structurii şi tratării subiectului, impresionanta bibliografie românească şi străină folosită, bogăţia şi, în cea mai mare măsură, ineditul materialului de teren utilizat. Concluzia generală a fost aceea că în etnologia românească se întâmplă ceva, contribuţia ştiinţifică a doamnei Ofelia Văduva dovedind saltul calitativ şi procesul rapid de modernizare şi aliniere la mişcarea de idei din antropologia internaţională pe care îl înregistrează în zilele noastre studiul culturii tradiţionale româneşti.

https://biblioteca-digitala.ro

De altfel, Ofelia Văduva, după cum ne este bine cunoscut, cu numai un an în urmă a publicat o lucrare (*Paşi spre sacru.* Din etnologia alimentaţiei româneşti, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996. 242 p.), elogios recenzată şi în revista noastră (Alina Ioana Ciobânel, REF, 42 (1997), nr. 5–6, p. 526–529.

Dorind să marcăm această contribuţie de excepţie a etnologiei româneşti, reproducem, în continuare, trei dintre referatele de specialitate:

● În orice cunoaştere trebuie un subiect şi un obiect [...] – un ireductibil al experienţei cognitive umane [...] – subiectul va fi actualizarea, „trăitul", datul numit concret, faptul şi obiectul, exterioritatea virtualizată sau virtualitatea exteriorizată, „teoreticul", datul numit abstract sau intelectual, „ideea" [...], ceea ce se subiectivează actualizându-se şi se subiectivează virtualizându-se nu este niciodată decât o identitate sau afirmaţia identificatoare ori o diversitate sau o negaţie diversificatoare". În ele putem recunoaşte „valorile logice" care „guvernează însuşi fenomenul logic al cunoaşterii" (Şt. Lupaşco, *Logica dinamică a contradictoriului,* 1982, p. 192–193).

O teză de doctorat în care se concentrează informaţia şi experienţa dobândite de o personalitate angajată în domeniul acesta al căutărilor şi îndoielilor ce marchează procesele cercetării ştiinţifice se află, neîndoielnic, sub semnul „cunoaşterii", aşa cum a definit-o filozoful francez de origine română Şt. Lupaşco. Cunoaşterea însăşi este un dar – o ofertă materială sau spirituală înrudită cu harul ca formă a unei energii spirituale necreate. Domeniul culturii populare tradiţionale oferă celor ce-l prospectează noi şi nebănuite drumuri spre cunoaştere. Instituţia darului şi valorile culturale care o compun nu a constituit, până în prezent, subiect de meditaţie pentru specialiştii români, etnografi sau folclorişti. Lucrarea despre *daruri şi ofrande rituale* a dnei Ofelia Văduva împlineşte, astfel, o reală nevoie de cunoaştere în domeniile amintite.

Ofelia Văduva este absolventă a Facultăţii de Istorie a Universităţii Bucureşti. Din anul 1968 D-sa desfăşoară activitate de cercetare în cadrul sectorului de etnografie a Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române. În perioada 1983–1990 a fost nevoită să părăsească institutul din motive politice, specifice acelei perioade. A revenit în cadrul aceluiaşi sector, unde îşi desfăşoară activitatea în prezent. Lucrând în cadrul colectivului care s-a angajat în munca de redactare a *Atlasului etnografic român,* Ofelia Văduva s-a specializat în domeniul alimentaţiei populare, devenind una dintre puţinele specialiste pe aceste probleme din România, astăzi. Este membră a unor societăţi ştiinţifice naţionale şi internaţionale. A participat la mai multe întâlniri internaţionale pe tema alimentaţiei populare, unde a prezentat comunicări care s-au bucurat de aleasă apreciere. Viziunea integratoare pe care o are privind problemele alimentaţiei a determinat-o să aprofundeze informaţia din domenii conexe, cum ar fi filosofia, teoria culturii, simbologia, arta populară, religia, folcloristica etc.

Lucrarea susţinută de dna Ofelia Văduva drept teză de doctorat prezintă o remarcabilă concentrare de idei şi un marcat caracter teoretic. Gradul de dificultate a unei asemenea cercetări este dat, în primul rând, de ineditul subiectului şi, implicit, de puţinătatea surselor informative în domeniu, mai ales în literatura de specialtate românească. Arhitectura lucrării se bazează pe şase capitole – *Repere teoretice ale conceptului de valoare culturală, Introducere în teoria darului, Paradigma darului în cultura populară românească, Darul în contemporaneitate, Terminologia darului, Corpus de documente folclorice* –, care formează cadrul de susţinere în care sunt plasate diversele componente din care se constituie, prin numeroase faţete, „instituţia darului". Importante, cu deosebire, apreciem că sunt cele despre: valorile sociale şi rituale ale darului, aspecte legate de teoria darului în etnologia contemporană, sacrificiul şi raporturile acestuia cu darul, magiile pozitive şi negative ale darului, forma de exprimare a darului, pomana şi terminologia darului. Sunt analizate concepte-reper cu care autoarea operează: dar, contradar, valoare culturală, act oblativ, magie negativă a darului, sacrificiu. Pe parcursul demonstraţiei din mai multe subcapitole sunt analizate şi prezentate critic cele două tendinţe prin care specialiştii caută să explice sensul darului, cea utilitară şi cea altruistă. Autoarea realizează o

https://biblioteca-digitala.ro

abordare interdisciplinară a problemelor, în care utilizează informaţii din domeniile: etnologiei, sociologiei, folcloristicii, filologiei, istoriei. Consemnând caracterul „ritualic" al darului, autoarea notează unele dintre practicile româneşti tradiţionale, fundamentale pentru înţelegerea conceptelor româneşti de: vieţuire, preexistenţă, postexistenţă. Din acest punct de vedere, instituţia darului este un reper major în definirea identităţii româneşti.

Sacrificiului îi este rezervat un spaţiu pe măsura acestui act cultural deosebit de important pentru perceperea unor repere mentalitare. Rolurile majore ale codurilor alimentar şi vegetal în cadrul paradigmei româneşti a darului sunt asociate, pe drept cuvânt, tradiţiei creştine, ele constituind resemantizarea unor presupuse practici arhaice, devenite concepte profunde, marcate de gândirea teologică particularizată în perioada paleocreştină. Darul este un act cultural complex, care reglează raporturile dintre oameni în cadrul comunităţii şi dintre om, grup şi transcendent, la nivel cosmic. Darul este, totodată, integrator la toate nivelurile sociale şi culticе; la nivel ritual are funcţie expiatorie. Alături de el, „antidarul" are funcţie punitivă, de excludere, purificatoare asupra grupului viciat, primejduit de acte care tulbură echilibrul normativelor ce dau siguranţă şi coeziunea grupului.

Capitolul despre paradigma darului în cultura românească tradiţională conţine o observaţie de mare subtilitate, prin care această cultură se plasează în sfera trăirilor conceptuale: „valoarea materială a darului este umbrită de valoarea sa spirituală" (p. 69). Fixarea componentelor paradigmei darului în tradiţia românească este una dintre contribuţiile importante ale lucrării. Prin aceasta se realizează o adevărată viziune sistematică din perspectiva „instituţiei darului", care încorporează: obiceiuri, tradiţii, ritualuri. *Cuvântul ca dar* este o eminentă demonstraţie în acest sens.

Întregul capitol al 5-lea, referitor la *terminologia darului* în limba română, sistematizează probleme de etnolingvistică şi psiholingvistică, pe care le ridică diferitele domenii ale darului şi formele lor de exprimare. În cadrul discursului se plasează terminologia legată de comemorarea morţilor, acest set de acte culturale fiind între cele mai importante şi specifice pentru tradiţia românească. În acest capitol este valorificată o preţioasă informaţie obţinută în timpul anchetelor de teren întreprinse pentru *Atlasul etnografic român*.

Baza documentară a lucrării este judicios alcătuită: volume cu tematică variată din domeniile etnologiei, teoriei culturii, antropologiei culturale, folcloristicii, cel mai bine fiind reprezentată viziunea franceză şi informaţii provenind din fondurile arhivelor *Atlasului etnografic român* şi de folclor, sonore şi manuscrise: între sursele documentare, cele culese de către autoare vădesc o valoare informativă remarcabilă.

Corpusul de documente oferă material exemplificativ semnificativ pentru conceptul de dar în spiritualitatea românească, selecţionat din diferite categorii ale folclorului literar. Este evidentă dominanta rituală la care se raportează darul în textul poetic şi valoarea-cheie pe care o reprezintă gestul oblativ în textul basmului popular. O regândire a valorii şi funcţiilor acestei categorii folclorice care să îmbogăţească perspectiva tradiţională, familiară folcloriştilor români, este sugerată de-a dreptul de observaţiile conţinute în prezenta teză de doctorat.

„Nu încape îndoială că existenţa e o însuşire generală a lucrurilor. Nu e însă mai puţin adevărat că felul în care este înţeleasă această însuşire atârnă de cel care cugetă. [...] Prin dimensiunea românească a existenţei s-ar putea deci înţelege, fără dificultăţi, concepţia despre existenţă a gânditorilor români, în măsura în care ar putea servi drept criteriu şi măsură de apreciere a ideilor despre existenţă ale gânditorilor altor neamuri. [...] Materialul pe care se poate sprijini o atare cercetare nu poate fi dat, firește, şi de reflecţia filosofică a gânditorilor principali ai neamului românesc. Nu poate fi dat însă, mai ales, de ceea ce preexistă, în oarecare măsură, activităţii gânditorilor şi anume: de configuraţia limbii şi de structura simbolurilor expresive cu circulaţia generală în poporul românesc, altfel zis, de capodoperele de gând pe care s-au croit cuvintele" (Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, 1991, p. 88–89).

Teza de doctorat a dnei Ofelia Văduva despre *Daruri şi ofrande rituale* aduce o informaţie prezentată sub semnul unei riguroase perspective teoretice, care se plasează la punctul de contact a

https://biblioteca-digitala.ro

două discipline al căror obiect de studiu este cultura populară românească tradiţională şi contemporană: folcloristica şi etnologia. O sinteză teoretică privind semnificaţiile unor acte şi ale unor concepte totodată, care se raportează mai întâi la spiritualitate, la planul mentalitar, şi abia după aceea la concretizările materiale propriu-zise, este abordabilă numai după ce „cutezătorul" care o întreprinde dispune de o solidă bază documentară, cu deschidere spre diverse domenii ale cunoaşterii şi, neîndoielnic, de o îndelungă practică a cercetării academice. Dna Ofelia Văduva a beneficiat de aceste două calităţi, aşa încât lucrarea se prezintă ca o realizare remarcabilă. Aceasta este o contribuţie ştiinţifică ce va rămâne material de referinţă pentru etnologia românească.

Dr. *Sabina Ispas*

● Cercetător cu vechi state de serviciu în domeniu, abordând importante secţiuni ale culturii populare româneşti dintr-o perspectivă etnologică şi antropologică modernă, dna Ofelia Văduva dovedeşte, în teza sa de doctorat, deplina stăpânire a conceptelor teoretice şi a instrumentelor de lucru necesare tratării acestui fenomen social şi cultural complex, care este darul. Căci, cei familiarizaţi cu problematica antropologiei sociale/culturale ştiu că darul/schimbul de daruri constituie un element fundamental în structurarea şi menţinerea coeziunii grupului – un mod de comunicare, de transmitere de informaţie, de solidarizare, de instituire a unor relaţii interumane speciale, de marcare a identităţii şi de definire a alterităţii etc.

Studiile şi comunicările sale anterioare, cele mai multe trecute cu modestie sub tăcere, în *Bibliografie* fiind citate numai două, deşi se pot adăuga şi altele (*Alimentaţia populară,* în *Introducere în etnologie.* Coord. şt. R. Vulcănescu, 1980; *Daruri şi ofrande rituale,* în „Imagini şi permanenţe...", 1992; *Civilizaţia pâinii,* în REF, (38), 5/1993; *Actul alimentar – creator de rol şi statut social,* în „Anuarul IEF...", 1995; *Terminologia darului, ibidem,* 1997), atestă continuitate şi consecvenţă în edificarea unei viziuni şi metode ştiinţifice de lucru, bazată pe o informaţie largă şi susţinută de o gândire pătrunzătoare.

De altfel, chiar alegerea subiectului, *daruri şi ofrande rituale,* denotă o anume temeritate şi siguranţă de sine, căci acest topos al gândirii antropologice părea să fi fost adjudecat definitiv de cel care l-a surprins, de la început, în articulaţiile lui majore, etnologul francez Marcel Mauss, în celebrul său *Eseu despre dar* (1923–1924).

Zic temeritate, pentru că eseul lui Mauss deţine o poziţie de autoritate certă, comparabilă cu aceea a studiului lui Arnold van Gennep, *Riturile de trecere* (1909) şi cu lucrarea lui Cl. Levi-Strauss, *Structurile elementare ale rudeniei* (1949), între cele trei scrieri de referinţă ale etnologiei/antropologiei culturale europene/franceze putându-se stabili, există chiar, filiaţii clare, una anticipând-o pe cealaltă, următoarea confirmând-o şi întărind autoritatea celeilalte, toate trei constituindu-se în piloni de neclintit ai unei viziuni înnoitoare şi globale asupra fenomenului cultural. Or, se ştie, autoritatea de necontestat a unor autori şi a unor scrieri devenite clasice induce o oarecare inhibiţie în cercetătorii din generaţiile următoare. Se poate, de altfel, constata, că o bună parte din studiile care au urmat *Eseului despre dar* al lui Marcel Mauss au fost studii de caz, aplicaţii sau argumente cu fapte neintrate în corpusul de date cu care a operat cercetătorul la începutul acestui secol, şi ceva mai puţin continuări, adăugiri sau dezvoltări ale acestuia în plan teoretic.

Autoarea tezei de faţă dezbate, fără complexe, în perfectă cunoştinţă de cauză, teoria generală a darului, aşa cum a fost ea formulată de Mauss cu aproape trei sferturi de veac în urmă, parcurgând, în plus cu spirit critic şi cu maturitate ştiinţifică, cam tot ce s-a scris mai relevant pe această temă în literatura de specialitate, mai ales în ultimele decenii ale secolului XX. Din acest punct de vedere, cap. 2, *Introducere în teoria darului,* cu cele cinci subcapitole ale sale (p. 17–68), are meritul indubitabil de a fi cea dintâi abordare teoretică a subiectului în etnologia românească, o introducere solidă, temeinică în opera lui Marcel Mauss, extrem de puţin cunoscută şi discutată la noi. Este, de altfel, semnificativ faptul că pentru traducerea românească a *Eseului...* (1993) editorii nu s-au adresat unui sau

https://biblioteca-digitala.ro

n-au găsit un specialist român, recurgând la prefaţa unui medic-sociolog francez, Michel Bass, care remarcă şi el că, în ciuda contribuţiei sale majore la dezvoltarea ştiinţelor despre om, operei lui Marcel Mauss i s-a rezervat „o uitare respectuoasă".

Dna Ofelia Văduva procedează metodic, poate chiar didactic (se înţelege că din punctul de vedere al unui om de catedră aceasta nu este o obiecţie), prezentând sistematic, echilibrat, fără excese polemice, întreg universul complex al darului ca fenomen social şi cultural, ca valoare culturală în speţă, concept discutat şi lămurit, pe scurt, în primul capitol al tezei, *Valoare culturală. Repere teoretice* (p. 10–16). Se poate spune că, valorificând contribuţiile cele mai recente în domeniu, autoarea tezei de faţă sintetizează, ordonează, clasifică şi îmbogăţeşte teoria generală a darului, construindu-şi astfel o excelentă platformă teoretică pentru cea de-a doua secţiune mare a lucrării, 3 - *Paradigma darului în cultura populară românească* (p. 69–151).

Transferând unele concepte din lingvistica saussureană în etnologie (cf. şi Jakobson-Bogatârev în celebrul lor studiu *Folclorul ca formă particulară a creaţiei*, 1929, şi Cl. Levi-Strauss în multe din lucrările sale), darul este văzut, paradigmatic, ca un „grup asociativ" în care pot fi reunite, prin asociaţie de idei, fenomene asemănătoare". Intră aici „nu numai obiectele materiale vehiculate (alimente, obiecte textile), ci şi mesele comune sau acele fenomene ce se bazează, în esenţă, pe trasmiterea benevolă a unor servicii sau bunuri spirirtuale (cuvinte, formule augurale, sentimente, cântece)" (p. 69). De remarcat aici accentul pus pe valoarea spirituală a darului în cultura populară românească, de unde şi „valenţele sale paradigmatice" în contextul acesteia (*ibidem*).

În analiza acestora, autoarea se află, cum se spune, în elementul său, informaţia de bibliotecă, de arhivă şi de teren fiind supusă unei investigaţii extrem de minuţioase, din care rezultă o serie de consideraţii teoretice demne de reţinut, contribuţii personale notabile la elucidarea problematicii darului în toată complexitatea sa. Am reţinut, astfel, observaţiile cu privire la funcţiile multiple ale darului în cotidian şi în ceremonial, cumulul de funcţii şi glisările de funcţii (p. 76-79); relaţia gest–cuvânt şi încărcătura simbolică a actului oblativ (p. 72); delimitarea de orientarea strict utilitaristă în interpretarea darului (pe care nu o respinge *de plano*, dar pe care o amendează cu argumente solide) şi accentuarea laturii sale spirituale, religioase, creştine (v. p. 78, 86, 91, 113–118), văzută ca un element de continuitate, între formele primitive, precreştine şi cele creştine, ortodoxe, instituindu-se un sincretism de substanţă (v.p. 142–143, despre *masa de pomană*); sublinierea importanţei sociale şi culturale a acceptării schimbului şi înapoierii darului, cu consecinţe majore în menţinerea echilibrului social, a angajamentelor asumate în cadrul înfrăţirii sau însurăţirii, de exemplu (p. 84-85); aducerea, în câmpul cercetării, alături de datul etnografic, a martorului folcloric, a textului de literatură orală (v.3.3. *Cuvântul ca dar*, p. 90–92, dar şi p. 107, cu analiza *Oraţiei darurilor*, sau p. 114, 117, 141 etc.).

Un scurt capitol, 4, *Darul în contemporaneitate* (p. 152–157), confirmă persistenţa acestui act social şi cultural străvechi, cu funcţii şi forme de manifestare în continuă schimbare, până în zilele noastre. Discutate, într-un alt context, mărţişorul (p. 130) şi darurile de Crăciun, oferite de recentul „Moş Crăciun" îmbrăcat în costumul roşu al lui „Santa Claus" (p. 131), mărturisesc că îndepărtata, presupusa lor origine sacrificială s-a pierdut cu totul, lăsând loc sărbătorescului şi al datinei.

Dens şi bine articulat, capitolul 5, *Terminologia darului*, completează din perspectivă lingvistică cercetarea, împlinită şi cu un *Corpus de documente* (p. 222–274) judicios întocmit, folosit ca ilustraţie pe tot parcursul tezei.

Analizată cu toată obiectivitatea, lucrarea *Valori culturale româneşti. Daruri şi ofrande rituale* se înfăţişează ca o reuşită remarcabilă în cerectarea etnologică românească actuală, ca o contribuţie extrem de valoroasă la dezbaterea şi elucidarea unuia dintre conceptele-cheie ale antropologiei culturale şi sociale. Lucrarea de faţă confirmă, alături de volumul *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, 1996, calităţile de cercetător matur şi de fin interpret al faptelor de cultură populară ale autorului lor.

Prof. univ. dr. *Nicolae Constantinescu*

https://biblioteca-digitala.ro

● Teza de doctorat pe care o discutăm este o remarcabilă contribuţie la definirea *fenomenului dar*, problemă dezbătută prioritar în ultimele două secole de iluştri etnologi şi sociologi ai lumii.

Doamna Ofelia Văduva, după probe de încercare a puterilor cu lucrări de astronomie şi meteorologie populară, de ocupaţii tradiţionale, aşezări, meşteşuguri şi artă populară, a depăşit pragul de consacrare etnologică cu *studiul alimentaţiei rituale şi ceremoniale,* cercetare prodigioasă care anunţa ascensiunea şi a altor piscuri ale culturii populare. De altfel, studiul finalizat prin publicare în volumul intitulat *Paşi spre sacru*, a devenit, la scurt timp de la apariţie, lucrare de referinţă a domeniului. Alimentaţia ceremonială şi rituală a fost un atestat ştiinţific riguros, cu care lesne se putea lua un doctorat. Doamna Ofelia Văduva a continuat însă, cu modestie şi răbdare, drumul spre consacrarea academică, cu *cercetarea semnificaţiei darurilor şi ofrandelor în spiritualitatea românească,* temă generoasă care a devenit, într-un timp relativ scurt, prezenta teză de doctorat.

Lucrarea, deşi este structurată pe mai multe capitole, are două părţi distincte: una generală, preponderent teoretică, o hermeneutică a fenomenului dar, şi alta cu aplicaţie concretă la spaţiul românesc.

După confruntarea şi armonizarea principalelor teorii şi ipoteze, a argumentelor şi contraargumentelor lansate în lupta firească de idei, autoarea stăruie numai asupra problemelor semnificative pentru definirea darului, care, deşi au fost intens disputate, nu sunt acceptate, fără rezerve, de specialişti. Toţi sunt de acord cu Marcel Mauss că *darul este un fenomen social total,* că are valoare rituală, sacră şi profană, utilitară şi spirituală. Dezacordurile apar atunci când se caută geneza darului şi, mai ales, cât din acesta reprezintă natură şi cultură, materie şi spirit. Aici se situează, după părerea noastră, principala contribuţie adusă de doctorandă la definirea, cu material etnofolcloric românesc de o excepţională valoare, a fenomenului dar.

Prin tradiţie, etnografii, sociologii şi antropologii occidentali aleargă după colaci de salvare la populaţiile primitive imediat ce se apropie de o înfundătură ştiinţifică, în cazul darului la indienii din nord-vestul Americii, unde au descoperit fenomenul *potlatch,* şi la populaţia maori, de unde s-au întors cu fenomenul *hau* (spiritul lucrului dăruit). Eurocentrismul îi împiedică să vadă că ei înşişi se nasc tot atât de primitivi ca cei pe care îi caută pe alte continente, la mii de km distanţă, că noul născut, european sau african, primeşte, cu excepţia aerului, darul total, laptele matern, că în fulgerătoarea ontogeneză intrauterină femeia-mamă ne dăruieşte nu numai hrană, ci şi oxigen, adăpost, temperatură constantă şi intimitate, adică raiul preexistenţei, că deschiderea ciclului vital, prin actul nupţial, este marcat de lupta crâncenă între infiniţi germeni, pentru ca cei doi rămaşi victorioşi să se sacrifice, dăruindu-se total unul altuia, devenind altceva decât au fost, oul, apoi embrionul, fetusul, fătul, omul. Drumul de la ou la om, adăpostit de femeia-mamă, a fost şi va fi istoria, pe cât de primitivă, pe atât de contemporană a genezei fenomenului dar. De aceea, ni se pare deosebit de semnificativă remarca concluzivă a Doamnei Văduva la încheierea capitolului dedicat rolului femeii: „Aşadar, simbol al darului, totodată responsabilă a actelor simbolice regăsite în registrul actului oblativ, femeia face parte din faţeta magică a darului. În această calitate simbolică, ea poate fi reper în lupta de idei împotriva utilitarismului, care reduce darul la intersecţia uniformizantă a interesului şi puterii" (p. 51). Altfel spus, înainte de a deveni fenomen social, economic, ritual, magic etc., este un dat biologic, o forţă magnetică irezistibilă care realizează, după modelul schimbului universal de energie şi materie în natură, echilibrul şi armonia în societate, între oameni.

În partea a doua a lucrării informaţiile etnografice provenite din surse bibliografice, din colecţii şi arhive, în special din Arhiva *Atlasului etnografic român*, completate substanţial cu materiale inedite, înregistrate de autoare din mai multe zone etnografice, sunt ordonate şi clasificate după criterii cu grad diferit de generalizare şi abstractizare. Din confruntarea şi armonizarea informaţiilor etnofolclorice cu cele provenite din disciplinele înrudite etnologiei (lingvistica, sociologia, economia, antropologia), prin operaţiuni ştiinţifice de mare fineţe, care le pot fi la îndemână numai cercetătorilor experimentaţi, este definită circulaţia darului, aşa cum apare el în diferite contexte rituale şi ceremoniale.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru a se asigura că nu-i scapă verigi importante interpretării etnologice, candidata a ales soluția holistică: identificarea tuturor timpilor rituali și ceremoniali în care se fac daruri, atât din anul calendaristic, cât și din veacul de om, deschis de naștere și închis de moarte. Concluzia este surprinzătoare: nu există moment marcat de cel mai neînsemnat act ritual sau ceremonial în derularea timpului calendaristic (anual, sezonal, săptămânal, diurn) și familial (naștere, integrări de tot felul pe categorii de vârstă, sex și afinitate sufletească, în instituțiile premaritale, căsătorie și înmormântare) lipsit de daruri, sacrificii, pomeni. Citând din nou din teza de doctorat, „Omul culturii tradiționale trăiește într-o lume a darului, predominantă fiind credința că toate bunurile materiale și spirituale (hrana, calități fizice, mentale, artistice) sunt daruri divine" (p. 99), se poate afirma că individul are tot atâtea daruri și dorințe câte trebuințe îi sunt necesare pentru supraviețuire.

Doamna Văduva îmbogățește cu materialul etnofolcloric românesc, inteligent pus în valoare, teoria darului prin lărgirea sferei de cuprindere a acestuia cu lada de zestre, cu diferitele sisteme de moștenire, inclusiv moștenirea cu limbă de moarte prin definirea pomenei ca instituție și altele.

Din numeroasele clasifiări ale fenomenului dar, fundamentală pentru scopul pe care și l-a propus este cea care se referă la relația sacru–profan, la protocolul solicitat de schimbul între profani (subcap. 3.5.1. *Schimbul de daruri cu semenii),* între profani și divinitate (subcap. 3.5.2. *Ofrande pentru divinitate* și 3.5.3. *Simbolismul sacrificial în obiceiuri tradiționale*), între vii și morți (3.6. *Darul instituționalizat. Pomana*). Cum era și firesc, doamna Ofelia Văduva așază în centrul expunerii formele relației stabilite de dar între om, pe de o parte, divinitate și spiritele morților, pe de altă parte. Sunt zeci de pagini, de rară frumusețe, care reflectă ingeniozitatea nelimitată a românului de a se face plăcut atât divinităților creștine, cât și celor precreștine. Darcă ne-am referi numai la darul suprem pe care i-l aduce omul divinităților, ar trebui să amintim închinarea propriului copil la nașterea acestuia Pământului (*Terrei Mater*), prin așezarea lui de către moașă direct pe pământ, de obicei pe locul mesei, la icoane, mai ales la icoana Maicii Domnului, moșilor și strămoșilor, în obiceiul datul d-a grinda, la Soare, la brad.

Lucrarea este de dificultate și complexitate maximă. Capitole ale ei, precum *Paradigma darului în cultura populară românească, Terminologia darului* puteau deveni subiecte independente pentru încă două teze de doctorat. De aceea, lucrarea trebuie publicată cât mai curând posibil, iar capitolele menționate traduse și publicate într-o limbă de circulație.

Dr. *Ion Ghinoiu*

https://biblioteca-digitala.ro

Tipărit SEMNE

https://biblioteca-digitala.ro

Au apărut:

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VIII (1994–1996), Bucureşti, Editura Academiei Române, 1997, 232 p.

- SABINA ISPAS, *Legenda populară românească tradiţională între „canonic şi apocrif"*
- GHEORGHE OPREA, *Structuri sonore în repertoriul muncilor şi obiceiurilor de peste an (I)*
- MARIA BÂTCĂ, *Mărci reprezentative ale costumului popular tradiţional din Transilvania: cămaşa cu „ciupag" şi zadia cu „trupul vânăt"*
- RADU OCTAVIAN MAIER, *Meşteşuguri ţărăneşti.* Prelucrarea fibrelor vegetale şi animale în mediul rural românesc
- AL. DOBRE, *Documente etnofolclorice româneşti.* Mărturia cu sufletul, jurământul pe *Tetraevanghel,* cartea de blestem

În curând:

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tom IX (1997–1998)

- ALEXANDRU DOBRE, *Folclorişti şi etnografi la Academia Română*: **Lucian Blaga**
- PETRE FLOREA, **TUDOR PAMFILE.** *Contribuţii biobibliografice*
- MARIN MARIAN-BĂLAŞA, *Mic lexicon al dramaturgiei folclorice*
- GHEORGHE OPREA, *Structuri sonore în repertoriul obiceiurilor de peste an (II)*
- IOAN PRAOVEANU, *Aşezările brănene: satul, gospodăria şi locuinţa. Interdependenţe şi interacţiuni ecoetnologice. I. Casa tradiţională brăneană*

https://biblioteca-digitala.ro

ISSN: 1220–5370

R.E.F., tom 43, nr. 1–2, p. 1–152, Bucureşti, 1998

Lei 24 000

https://biblioteca-digitala.ro